مـقاصد أصـول الـفـقـه ومـبـانـيـه

إعداد:

أحمد حلمي حسن حرب

المشرف

الدكتور عبد المعز حريز

قدمت هذه الأطروحة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراه في الفقه وأصوله

كلية الدراسات العليا
الجامعة الأردنية

حزيران / ٢٠٠٦

بسم الله الرحمن الرحيم

مقاصد أصول الفقه ومبانيه

The objectives of the principles of jurisprudence and its foundations

إعداد:

أحمد حلمي حسن حرب.

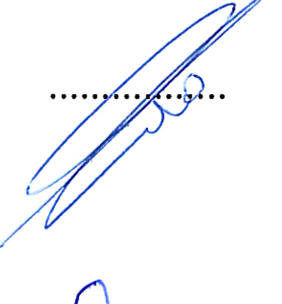
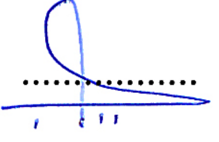
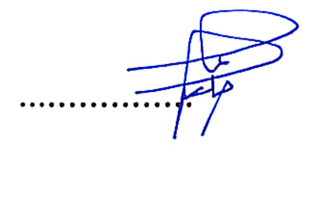
المشرف

الدكتور عبد المعز حريز.

قدمت هذه الأطروحة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراه في الفقه وأصوله في كلية الشريعة في الجامعة الأردنية.

قرار لجنة المناقشة

نوقشت هذه الأطروحة (مقاصد أصول الفقه ومبانيه) وأجيزت في تاريخ ١١/ ٥ / ٢٠٠٦.

أعضاء لجنة المناقشة	التَّوقيـــــع
الدكتور عبد المعز حريز، مشرفاً أستاذ مشارك الفقه وأصوله – الشَّريعة	....
الدكتور هايل عبد الحفيظ، عضواً أستاذ مساعد الفقه وأصوله – الشَّريعة	 ....
الدكتور محمد خالد منصور، عضواً أستاذ مشارك الفقه وأصوله – الشَّريعة	 ....
الدكتور عبد الجليل ضمرة، عضواً أستاذ مساعد الفقه وأصوله – الشَّريعة (جامعة اليرموك)	 ....

الإهداء

إلى أمي ... وأبي ... الهواء من حولي ...

إلى شريف ... أخي ... وساعدي ...

إلى زوجتي ... وراحة روحي ....

إلى طيبة وهشام قرَّتي عيني ...

إلى إخوتي محمد وحسن ... رفقاء دربي

وإلى أخواتي ....

الشكر

إنـه لمـن دواعـي سـروري أن اتقـدم بالشـكر والعرفـان إلـى أسـتاذي الفاضـل: الدكتور عبد المعز حريز، الذي كان له الفضل في حبي لأصول الفقه وميلـي إليـه -منذ درست على يديه هذا العلم في مرحلة البكالوريوس- وقد كان بحثي الذي قدمته إليه في تلك المرحلة أول بحث جامعي أبذل فيه جهدا محببا تعلمت معه لذة البحث ومطالعت الكتب الأصلية. وقد كان لإشرافه على هذه الأطروحة أكبر الأثر في خروجها على هذه الهيئة... فأسأل الله تعالى أن يجعله للخير دليلا وأن لا يجعل للشر إليه سبيلا...

كمـا اتقـدم بالشـكر والعرفـان إلـى لجنـة المناقشـة الكريمـة التـي تفضـلت وقبلـت مناقشـة هـذه الأطروحـة، فجـزاهم الله خيـرا علـى مـا يتحملـون مـن جهـد فـي قراءتهـا وتصويب أخطائها.

الفهرس التفصيلي.

مقاصد أصول الفقه ومبانيه

إعداد:

أحمد حلمي حسن حرب

المشرف

الدكتور عبد المعز حريز

الملخص باللغة العربية

إن الوقوف على مبادئ أصول الفقه والإحاطة بمجامعه ومراعاة مقاصده من أهم المطالب التي تتعلق بهذا العلم، والتي يمكن أن تذلل المسير لطالبه وتعينَه في الوصول لمطلوبه وتحقيق مبتغاه. لذلك جاء عنوان هذه الأطروحة : "مقاصد أصول الفقه ومبانيه" لتكون هذه الأطروحة هادفةً إلى الكشف عن أمرين:

أحدهما :مقاصد أصول الفقه – فوائده والغاية من نشأته- واقعا وإمكانا. فمراعاة مقاصد الفن من أهم الأمور التي تسدد البحث فيه وتصوب طريقة النظر إليه باستمرار، بما يكون محققا دائما لغايته، إذ كل ما هو مطلوب لغيره ينبغي أن لا ينسى مقصوده، وإنما يطلب من حيث يتوصل منه إليه. وكثيرا ما تؤدي الغفلة عن مقصود العلم إلى الانشغال عنه بما ليس منه، أو تفويت ما هو منه. وما يزال العلم في تقدم وتجدد ما أمكن مراجعة مباحثه وطرقه ونوعية مسائله في كل وقت بما يتوافق مع غايته ويعمل على تفعيل دوره.

الثاني: مباني العلم أي الأصول الكبرى التي ينبني عليها العلم والتي ترجع إليها جملة مسائله، بالإضافة إلى مباني كل مبحث من مباحثه باعتبارها الأساس في بناء العلم وإليها يرجع تحقيق مباحثه كما نقف من خلالها على العلوم التي ينبني عليها والتي يتكامل بها فإن كتب الأصول لا تحيط بكل مسائله وإنما تقرر طريقته وتتكامل بغيرها من العلوم.

وبالوقوف على مقاصد العلم ومبانيه نعرف حدود الأصالة، وضوابط التجديد في العلم مما يحتمله وبيان ما لا يحتمله. ومن خلالها يمكن تقييم تجارب الآخرين وفق ضوابط معيارية لا تفرق بين متقدم ومتأخر، وتكشف عن المعيار الذي ينبغي ملاحظته والالتزام به دائماً مهما اختلفت طريقة البحث وأحوال الباحثين. إذ إن الأصالة لا تفترض نموذجا معينا أو طريقة معينة، وإنما تجعل المجال مفتوحاً كما هو الواقع، إلا أن البحث لا بد وأن يكون متأصلا في الانتماء إلى الضوابط العلمية ومعاييرها.

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة :

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد:-

فقد تقرر عند ذوي الألباب أن أصول الفقه من أشرف العلوم شأناً وأعلاها قدراً وأعظمها خطراً؛ به تعرف طرق الاجتهاد وتحفظ مسالك المجتهدين، وعلى عماده الراسخ قام بناء الفقه الإسلامي الشامخ.

لذلك فإن العلماء قد أوْلوا هذا العلم ما يليق به من العناية والبحث والتحقيق، حتى وصلوا به إلى درجة تقارب التمام في طرق التصنيف ومسالك النظر، فتنوعت مناهجهم بين: تأصيلية واستقرائية وتنزيلية وجامعة، بالإضافة إلى اختلاف مؤلفاتهم وتنوعها بين: متون وشروح وحواشي وتقريرات، كتب للمبتدئين وكتب للمتوسطين وأخرى للعلماء المحققين.

وبالمقابل، فإنَّ دراسة أصول الفقه ظلّت مستعصيةً على كثير من الطّالبين له، وذلك لأنَّ لهذا العلم طريقة كسائر العلوم، فمَنْ أخطأها ضلّ به المسير، ولم يصبْ مقصوده، وبقي عند رسوم ألفاظه متردداً وأسيراً. هذه الطريقة أشار إليها حجة الإسلام الغزالي بعبارة موجزة وبليغة في أوائل **المستصفى** حيث قال: (فكل علم لم يَستولِ الطالبُ في ابتداء نظره على مجامعه ولا مبانيه[١]، فلا مطمع له في الظفر بأسراره ومباغيه)[٢].

ومن هنا كان الوقوف على مبادئ أصول الفقه والإحاطة بمجامعه ومراعاة مقاصده من أهم المطالب التي تتعلق بهذا العلم، والتي يمكن أن تذلل المسير لطالبه وتعينه في الوصول لمطلوبه وتحقيق مبتغاه.

---

[١] - مجامع العلم: قواعده، ومبانيه: مبادئه.

[٢] - الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، **المستصفى** من علم أصول الفقه، الجزء الأول، ص٤، دار الفكر، بيروت.

مبررات أختيار الموضوع :

أولاً : الكشف عن مقاصد أصول الفقه ومبادئه الكلية التي يُعتمد عليها في بناء مباحثه والتحقيق فيها، التي من خلالها يقف الباحثون على حقيقة هذا العلم وأهميته ونوعية مسائله وطريقة بنائه وكيفية استمداد مادته من مصادره، مما يعطي الباحث بعد ذلك قدرة على التعمق في هذا العلم، والوقوف على منجزات العلماء فيه، واستثمار مباحثه للارتقاء به إلى الحد الذي يمكن أن يحقق شرط التقدم الحضاري.

ثانياً : التنبيه إلى أهمية الطريقة التأصيلية في دراسة أصول الفقه التي تنطلق من مقاصده وتلتزم بمبانيه ومبادئه الكلية، باعتبارها الطريقة التي سار عليها المتقدمون من العلماء الراسخين، والتي ثبت بالاستقراء الواقعي أهميتها وضرورتها ويظهر ذلك من خلال هذه الثروة الأصولية التي تركها هؤلاء العلماء لنا.

ثالثاً : الكشف عن كيفية ترابط المسائل الأصولية مع بعضها باعتبار وظيفتها المحققة لمقاصد الشارع في الإجتهاد استنباطاً وتنزيلاً بحيث يحصل من مجموعها نظرية أصولية مترابطة ومتكاملة.

رابعاً : تبيين كيفية تكامل أصول الفقه مع غيره من العلوم التي تشترك معه في جهة مشتركة ترجع إلى غايته، أو موضوعه، أو مرتبته بين العلوم.

خامسا : الكشف عن جهات البحث الأساسية التي تدور عليها المباحث الأصولية، والتي توضح جهات النظر إليها وأسباب الاختلاف فيها.

مشكلة البحث :

بعد التعرف على مبررات اختيار الموضوع؛ فإن هذه الأطروحة تحاول أن تجيب على عدة تساؤلات أجملها فيما يلي:

أولا : ما الأسس الكلية لتي بُنيت عليها مسائل أصول الفقه؟ و ما هي مقاصده؟

ثانياً : ما أثر الانطلاق من مبادئ أصول الفقه، والالتفات إلى مقاصده في تحقيق المباحث الأصولية وحسم النزاع فيها؟

ثالثاً : ما الفرق بين دراسة أصول الفقه كمسائل، وبين دراسته كعلم متكامل؟ وما الأنسب في ذلك؟ وكيف يمكن توجيه دراسة أصول الفقه الوجهة اللائقة به بالنظر إلى ذاته وبالنظر إلى طالبه؟

٤ . الدراسات السابقة ذات العلاقة بالموضوع :

بعد بحث طويل وتتبع للمراجع والمصادر المختلفة لم أطلع على بحث يدرس أصول الفقه تحت هذا العنوان أو ما يقاربه.

فعلماء الأصول المتقدمون قد أشاروا في كتبهم إلى أهم المبادئ التي يعتمد عليها في المباحث الأصولية؛ سواء كانت مبادئ تصورية أو تصديقية. كما كانوا يشيرون أحياناً لمجامع المسائل والجهات التي تدور عليها. إلا أن بحثهم لم يكن مختصاً بتحقيق هذه الغاية. بمعنى أن المتتبع الدقيق يستطيع أن يجد كثيراً من هذه القواعد والمبادئ متفرقة في أبواب أصول الفقه ومباحثه المختلفة، لكن الوقوف عليها واستخلاصها من الكتب الأصولية يحتاج إلى جهد حقيقي وجاد. ومن هنا كانت الحاجة ملحة وضرورية لاستقراء وتتبع تلك المباني والغايات ودراستها في رسالة جامعية متخصصة، دراسة تحليلية وتأصيلية، ترفع الخلاف الواقع بين العلماء وتؤصل له بما يمكن أن يحقق المطالب الأصولية.

أما أهم الدراسات السابقة القريبة من موضوع هذه الرسالة، فهي:

أوَّلاً: " الصِّلة بين أصول الفقه وعلم الكلام في مسألتي التَّحسين والتَّقبيح وتعليل أفعال الله تعالى بالأغراض " أحمد حلمي حسن حرب، رسالة ماجستير مقدَّمة لجامعة آل البيت عام (٢٠٠١).

اشتملت الرِّسالة على بيان علاقة أصول الفقه بغيره من العلوم بشكل عام، ومن ثمَّ بيان علاقته بعلم الكلام بشكل خاص، من خلال تطبيقها عمليَّاً في مسألتين من مسائل علم الكلام، وهما: مسألة " التَّحسين والتَّقبيح العقلي "، ومسألة " تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض ".

تكلَّم صاحبها في الفصل الأوَّل عن: التَّعريف بأصول الفقه، والتَّعريف بعلم الكلام، وضابط علاقة أصول الفقه بعلم الكلام من ناحية نظريَّة. ثمَّ تكلَّم في الفصل الثَّاني عن: مسألتي : " التَّحسين والتَّقبيح "، و " تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض " من حيثُ تفصيل مذاهب الفِرق

الإسلاميَّة فيها، مع بيان الرَّاجح منها، ثمَّ تحدَّث عن علاقة كلٍّ من المسألتين ببعضهما. ثمَّ جعل الفصل الأخير لبيان أثر هاتين المسألتين على الخلافات الأصوليَّة الَّتي وقعت بين العلماء.

ثانياً: أطروحة دكتوراه بعنوان: " القطع والظَّنُّ عند الأصوليِّين، حقيقتهما وطُرق استفادتهما وأحكامهما " الدُّكتور سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري، دار الحبيب، الرِّياض، الطَّبعة الأولى، (١٤١٨ – ١٩٩٧).

اهتمَّ مؤلِّفها بتفصيل الكلام في القطع والظَّنِّ؛ لما يترتَّب عليهما من أثر كبير على المباحث الأصوليَّة، من خلال بيان حقيقة كلٍّ منهما، وأحكامهما. ثمَّ بيَّن المسائل الأصوليَّة المبنيَّة عليهما، مع الإشارة إلى التَّفريعات الفقهيَّة التَّابعة لهما.

تحدَّث فيها عن مفهوم القطع والظَّنِّ لغة واصطلاحاً، ومناهج العلماء في ضبط حقيقتهما، ومراتب الإدراك، وتفاوت مراتب القطع والظَّنِّ، والفرق بين الدَّليل والأمارة، وعلاقة القطع بالظَّنِّ من حيثُ أوجه الشَّبه والاختلاف، وبيان المصطلحات القريبة. ثمَّ تحدَّث عن طُرق استفادة القطعيَّة والظَّنيَّة من خلال التَّفصيل في الأدلَّة، ومراتبها في الحُجِّيَّة، وأنواع الدِّلالات اللَّفظيَّة، ومراتبها في القطع والظَّنِّ، مع الإشارة إلى مذاهب العلماء في ذلك. ثمَّ تحدَّث عن أحكام اجتماع القطعيَّات والظَّنِّيَّات من حيثُ البيان، والتَّخصيص، والتَّقييد، والنَّسخ، والزِّيادة، والتَّعارض، والتَّرجيح.

ثالثاً: " أسس العلاقة بين الكُلِّيَّات والجُزئيَّات في التَّشريع الإسلامي " سيف سعيد مبارك جروان الشَّامسي، رسالة ماجستير، مقدَّمة للجامعة الأردنيَّة عام (٢٠٠٣).

اهتمَّ صاحبها بالكشف عن الرُّكنين الأساسيَّين في التَّشريع الإسلامي، وهما: الكُلِّي، والجُزئي. كما اهتمَّ بالأسس الَّتي يُعتمد عليها في التَّعامل معهما من حيثُ الجمع، والتَّوفيق، والاستثناء، والتَّعارض، والتَّرجيح. كما ألمحت إلى أثر أفعال المكلَّفين في تكييف هذه العلاقة.

تكلَّم فيها صاحبها عن مفهوم الكُلِّيَّات والجُزئيَّات لغةً واصطلاحاً، والفرق بينهما وبين المصطلحات القريبة. ثمَّ تكلَّم عن مكانتهما في التَّشريع، سواء على مستوى صلاحيَّة التَّشريع فهماً وتطبيقاً، أو على مستوى أثرهما في عمليَّة الاجتهاد نفسه، وفي مرونته، وتجديده، وفي تنزيل النُّصوص على الواقع. ثمَّ تكلَّم عن العلاقة بينهما من حيثُ ضرورة اعتبار كلٍّ منهما بالآخر مع إعطاء كلٍّ منهما حقَّه من الاعتبار بحسب منزلته. ثمَّ تكلَّم عن المعايير الموضوعيَّة الَّتي تُحْكِم علاقة كلٍّ منهما بالآخر، وأسس التَّعامل مع الكلِّيَّات والجُزئيَّات في الجمع، والتَّوفيق، والتَّعارض، والتَّرجيح. ثمَّ تكلَّم عن أثر أفعال المكلَّفين في تكييف العلاقة بينهما

من خلال بيان علاقة الأدلَّة الشَّرعيَّة بفعل لمكلَّف، وبيان أثر أفعال المكلَّفين في تشكيل المناط، وتعيينه.

رابعاً: كتاب بعنوان " الأسس العقليَّة: دراسة في المنطلقات العقليَّة للبحث في علم أصول الفقه " للسَّيِّد عمَّار أبو رغيف، دار الثَّقلين، بيروت، الطَّبعة الأولى، (١٤١٨ – ١٩٩٧).

تكلَّم فيها المؤلِّف عن الأسس العقليَّة لمباحث أصول الفقه، معتمداً على نظريَّة الفلاسفة في العقل، وتقسيمه إلى: العقل العملي، والعقل النَّظري، وشروط المعرفة في كلٍّ منهما بحسب ما قرَّرها أرسطو في الحُجِّيَّة، والقطع والظَّنِّ، والَّتي تابعه عليها بعض فلاسفة الإسلام، ومنهم كان أعلام المذهب الشِّيعي.

فهذا الكتاب لم يُكتب على شكل دراسة علميَّة، وبالتَّالي، فإنَّه لم يستوف شروط البحث العلمي، كما أنَّه غاص ببيان الأسس العقليَّة حسب الفلسفة الَّتي قرَّرها أرسطو، وبالمقابل، فإنَّه اقتصر في بيان أثر هذه الأسس على كتب الأصول عند الشِّيعة خاصَّة.

من خلال ما سبق، يتَّضح أنَّ هناك فرقاً بين هذه الأطروحة وغيرها من الدِّراسات السَّابقة، من حيثُ العنوان، والمقصد، والبحث، والمشكلات الَّتي تُعالِجُها. كما أنَّ تلك الدِّراسات خاضت في جوانب معيَّنة، في حين أنَّ هذه الأطروحة تُركِّز على بيان مقاصد أصول الفقه، ومبادئه الكُلِّيَّة، وعلاقتها به، وضابط هذه العلاقة، بشكل عامٍّ، باعتبارها من المقدِّمات الأساسيَّ الَّتي يدور عليها هذا العلم، وذلك بالنَّظر إلى موضوعه، وغايته المقصودة منه، وبالنَّظر لمرتبته بين العلوم، وتكامله بها. كما أنَّها تهدف إلى الكشف عن مجامع المباحث الأصوليَّة، والجهَّات الَّتي تدور عليها، والَّتي تُشكِّل آليَّات التَّفكير فيها.

٥ . منهجية البحث :

أولاً : المنهج التفسيري والوصفي في دراسة أصول الفقه من حيث موضوعه وغايته، ومصادره وما يذكر فيه، وطبيعة علاقة أصول الفقه بمصادره ضمن قواعد وضوابط يعتمد عليها في ذلك، كل ذلك بما يمكن أن يكون كاشفاً عن مصادر أصول الفقه وعن طبيعة علاقته بها.

ثانياً : المنهج التحليلي والتركيبي في دراسة مباحث أصول الفقه وربطها بالقواعد الكلية التي تنطلق منها.

ثالثاً : المنهج التأصيلي في الكشف عن أهم مقاصد أصول الفقه ومبادئه.

رابعاً : المنهج الاستقرائي في تتبع المباحث الأصولية من الكتب المختلفة للكشف عن الأصول التي تقوم عليها وبيان كيفية توظيفها في مباحث أصول الفقه.

خامسا : المنهج التمثيلي على بعض مباحث الأطروحة التي تحتاج للتوضيح بضرب الأمثلة.

سادسا : المنهج التركيبي في ترتيب مباحث الأطروحة والتقديم لها بما يناسبها من المقدمات، واتّباعه في بناء المسائل على قواعدها الكلية. واستخدام منهج بناء الفروع على الأصول في سبيل تحقيق مطالب الأطروحة.

وقد استعنت في تحقيق ذلك على الكتب المعتمدة في نقل المذاهب والآراء، مع الرجوع إلى المصادر الأصلية ثم الثانوية، حسب طبيعة النقل وموضوع المسألة وأهميتها في بناء الأفكار الأساسية أو الثانوية، باذلاً في سبيل ذلك جهدي ما استطعت. وجمع المعلومات في ورقات بحثية مناسبة وتصنيفها على نحو يسهل الرجوع إليها والاستفادة منها مع توثيق المعلومات الواردة فيها وفق أسس التوثيق المقررة. وعملت على عزو الآيات إلى سورها، وتخريج الأحاديث من مظانها، والترجمة للأعلام الوارد ذكرهم في الأطروحة.

والله هو المسؤول لنيل العصمة والسَّداد، وهو حسبنا ونعم الوكيل، ولا حول ولا قوَّة إلاَّ بالله العليِّ العظيم.

الباب التمهيدي: تعريف أصول الفقه، والمقاصد، والمباني، وأهمية الالتفات إليهما.

ويشتمل على فصلين:

الفصل الأول : تعريف أصول الفقه، والمقاصد، والمباني.

ويشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تعريف أصول الفقه.

المبحث الثاني: تعريف المقاصد.

المبحث الثالث: تعريف المباني.

الفصل الثاني: أهمية الالتفات إلى مقاصد العلم ومبانيه.

ويشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: أهمية الالتفات إلى مقاصد العلم.

المبحث الثاني: أهمية الالتفات إلى مباني العلم.

المبحث الثالث: أهمية الجمع بين مقاصد العلم ومبانيه

إن من المطالب المهمة المتعلقة بأصول الفقه الوقوف على مقاصده، والإحاطة بمبانيه؛ وذلك لما لها من أثر كبير في إحكام هذا العلم، وفي توجيه البحث فيه وتسديده بحسب ما هو موضوع له، وما هو متوقع منه. من هنا جاءت هذه الأطروحة بعنوان: (**مقاصد أصول الفقه ومبانيه**). وبالمقابل، لما كانت هذه الأطروحة تبحث في " أصول الفقه "، وهو علم من العلوم، والعلم يطلق ويراد به نفس الفن المدون، كما ويراد به مسائله، وعليه فإن النظر إليه يستحسن أن يكون من ناحيتين: **إجمالية**، ينظر من خلالها إلى العلم في نفسه بحسب موضوعه وغايته وطريقة بنائه. وأخرى **تطبيقية**، ينظر من خلالها إلى نفس مسائله ومباحثه التي تندرج تحته والتي تشكل بمجموعها حقيقته، بناء على أن حقيقة العلم مسائله كما نص على ذلك المحققون. من هنا كان الكلام في هذه الأطروحة مشتملا على هاتين الناحيتين؛ حيث نتكلم أولا عن مقاصد "أصول الفقه" ومبانيه من حيث هو علم، وذلك حتى يتم الوقوف على حقيقته وغايته والفوائد المترتبة على تحصيله واقعاً وإمكاناً، والأسس التي يقوم عليها وجهة استمداد مباحثه وعلاقته بالعلوم التي يتكامل بها. ثم نتكلم ثانيا عن مقاصد ومباني " مباحثه ومسائله" والتي يعرف بها جهة النظر إليها ومآخذها وكيفية تناول العلماء لها على سبيل الإجمال- فإن البحث فيها لن يكون تفصيليا متقصيا وإنما بالقدر الذي يحصل به مقصود الأطروحة-. وقبل ذلك لا بد من التقديم بتمهيد نتكلم فيه عن: تعريف كل من "أصول الفقه" و"المقاصد" و"المباني"، وعن أهمية الالتفات إلى مقاصد العلم ومبانيه في تحقيقه والرسوخ فيه. بناء على ذلك قسمت الأطروحة إلى ثلاثة أبواب:

باب تمهيدي يتحدث فيه عن مفهوم أصول الفقه ومفهوم المقاصد والمباني وأهمية الالتفات إليهما.

وبابين رئيسين:

الباب الأول: يتحدث فيه عن مقاصد علم أصول الفقه ومبانيه "من حيث هو علم".

والباب الثاني : يتحدث فيه عن مقاصد مباحث أصول الفقه ومبانيها.

الفصل الأول: تعريف أصول الفقه، والمقاصد، والمباني.

ويشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول : تعريف أصول الفقه.

المبحث الثاني: تعريف المقاصد.

المبحث الثالث: تعريف المباني.

المبحث الأول: تعريف أصول الفقه.

أصول الفقه لفظ مركب، نقل[١] في عرف الأصوليين واصطلاحهم ليكون علما ولقبا على العلم المعروف. هذا وقد جرت عادة العلماء في تعريفهم له أن يعرفوه من هاتين الناحيتين: أي من حيث هو مركب إضافي، ومن حيث هو علم ولقب على العلم المعروف. ومن المعـروف أن تعريف أصول الفقه بالمعنى الإضافي ليس شرطا لتصوره بالمعنى اللقبي وإنمـا يـذكر أولاً تمهيداً وتوطئة لتعريفه بالمعنى المنقول إليه[٢]. ولما كان المقصود من هذه الأطروحة أصـول الفقه بمعناه اللقبي، فسنقتصر عليه.

هناك تعريفات كثيرة لأصول الفقه، سبب تعددها: اختلاف العلماء فـي المقصـود مـن التعريف، وبماذا يكون، وبسبب اختلافهم في حقيقة العلم، وضابط ما يعتبر منه وما يخرج عنه.

ومن أهم تعريفات أصول الفقه تعريفان، وهما:

التعريف الأول: (أصول الفقه: معرفة دلائل الفقه إجمالاً، وكيفيـة الاسـتفادة منهـا، وحال المستفيد)[٣].

يتضح من هذا التعريف أن أصول الفقه يشمل المعارف الثلاثة التي هي: **معرفة دلائل الفقه إجمالاً** من حيث إثباتها للأحكام وثبوت الأحكام بها، **ومعرفة كيفيـة اسـتفادة الأحكـام منها، ومعرفة حال المستفيد**. والأصل في ذلك: أن أصول الفقه يشمل كل ما يتوقـف عليـه الوصول إلى الحكم الشرعي[٤]، وما يتوقف عليه الوصول إلى الحكم الشرعي هـذه المعـارف

---

[١] - الإيجي، عضد الدين، **شرح مختصر المنتهى**، الجزء الأول، ص١٩، مكتبة الكليات الأزهريـة، مصـر (١٤٠٣-١٩٨٣). الرهاوي، يحيى، **حاشية الرهاوي على شرح المنار لابن ملك**، ص١٨، المطبعة العثمانية، (١٣١٥هـ).

[٢] - حلولو، أحمد بن عبد الرحمن الزليطي القروي المالكي، **الضياء اللامع شرح جمـع الجوامـع**، الجـزء الأول، ص١٢٨، جامعة الإمام محمد بن سعود، ط١ (١٤١٤-١٩٩٤).

[٣] - وهو التعريف الذي اختاره غالب المتكلمين.

[انظر: البصري، أبو الحسين، **المعتمد**، الجزء الأول، ص٩. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، **المحصول في علم أصول الفقه**، الجزء الأول، ص٤، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١(١٤٢٠-١٩٩٩). الآمـدي، أبـو الحسن علي، **الإحكام في أصول الأحكام**، الجزء الأول، ص٧، دار الكتب العلمية، بيروت. الأرموي، سـراج الدين محمود، **التحصيل من المحصول**، الجزء الأول، ص٦٨، مؤسسـة الرسـالة، بيـروت، ط١(١٤١٨-١٩٩٨). البيضاوي، **المنهاج**، الجزء الأول، ص٣٥. الأنصاري، زكريا، **غاية الوصول**، ص٥. ابن النجـار الحنبلي، **شرح الكوكب المنير**، الجزء الأول، ص٤٤.

[٤] - العطار، **حاشية العطار** ، الجزء الأول، ص٥٠. المحلي، **شرح جمع الجوامع**، الجزء الأول، ص52.

الثلاث جميعاً بالأصالة أو بعضها بالأصالة وبعضها بالتبع. وبالتالي فإنما جعل أصول الفقه هذه المعارف الثلاث بالاستقراء، ووجه هذا الحصر معروف في كتبهم فلا نطيل بذكره[١].

ثم إن حصر أصول الفقه بهذه المعارف الثلاث هو ما جرى عليه جمهور المتكلمين، وبالمقابل ذهب بعض المحققين[٢] إلى أن أصول الفقه معرفة أدلة الفقه الإجمالية ومعرفة كيفية الاستفادة منها. أما مباحث الاجتهاد فإنما هي من متممات أصول الفقه؛ وذلك لأن مباحث الاجتهاد بعض مسائلها فقهية كمسألة جواز الاجتهاد له –صلى الله عليه وسلم– ولغيره في عصره ومسألة لزوم التقليد لغير المجتهد، وبعضها اعتقادية كقولهم المجتهد فيما لا قاطع فيه مصيب[٣]. لذلك ذكرها بعضهم في تعريف الأصول، وبعضهم لم يذكرها وأشار إلى أنها من مطالب الأصول. وأما من أدخلها في التعريف رغم كونها عنده من المتممات؛ فلأنها جرت العادة بإدخال شروط الاجتهاد في الأصول وضعاً فأدخلت فيه حداً، وإنما أدخلت فيه وضعاً؛ لأن غاية فن الأصول الإقدار على استنباط الأحكام الشرعية، والاستنباط متوقف على شروط الاجتهاد. وأما مباحث الترجيح فهي داخلة في فن الأصول؛ لأن البحث فيها بحث عن أحوال الأدلة التفصيلية على وجه كلي باعتبار تعارضها[٤].

التعريف الثاني: (أصول الفقه : العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية عن أدلتها توصلاً قريباً).[٥]

بناء على هذا التعريف فإن أصول الفقه هو العلم الذي يبحث في القواعد التي يتوصل بها إلى الفقه، أي تلك القواعد التي تقع كبرى لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه. والقواعد التي يتوصل بها إلى الفقه أعم من أن يكون التوصل بها بنفسها كالأدلة، أو

---

[١] - الشيرازي، أبو إسحاق، **شرح اللمع**، الجزء الأول، ص٣٥، دار الغرب الإسلامي، بيروت، (١٤٠٨-١٩٨٨). الأصفهاني، **شرح المنهاج**، الجزء الأول، ص٣٦. الأسنوي، **نهاية السول**، الجزء الأول، ص١٣.

[٢] - عليه جرى الشيخ في **اللمع** والغزالي في **المستصفى** وابن برهان في **الأوسط** [الزركشي، **البحر المحيط**، الجزء الأول، ص٢٤]. وإليه انتهى تحقيق القاضي ابن أبي الشريف [كما نقله عنه الشنقيطي في **نشر البنود**، الجزء الأول، ص١٢]. وتحقيق العطار في **حاشيته على جمع الجوامع**، الجزء الأول، ص٥٥.

[٣] - العطار، **حاشية العطار** ، الجزء الأول، ص٥٥. الشربيني، **تقريرات الشربيني**، الجزء الأول، ص٥٥.

[٤] - هذا جواب الإمام القشيري عنهم حكاه عنه الشنقيطي في **نشر البنود**، الجزء الأول، ص١٢.

[٥] - وهو التعريف الذي ذهب إليه جمهور الأحناف واختاره ابن الحاجب من المتكلمين.

[انظر: البخاري، صدر الشريعة، **التوضيح**، الجزء الأول، ص٣٤. الرهاوي، **حاشية الرهاوي** على ابن ملك، ص١٩. المحلاوي، **تسهيل الوصول**، ص٨. ابن الحاجب، **المنتهى**، الجزء الأول، ص١٨.

بالمأخوذ منها حتى تشمل تلك القواعد الباحثة عن هيئة المرجحات وصفات المجتهد وإن لم تقـع كبرى بنفسها من حيث إن الاستدلال بالكبرى متوقف عليها فتكون من الأصـول لابتنـاء الفقـه عليها[١].

وتوضيح ذلك: أن القواعد الكلية يتوقف الاستدلال بها على شروط معينة وكون الدليل غير منسوخ ولا معارض بمساوٍ أو راجح. فالقضية المذكورة إنما تصدق كليـة إذا اشـتملت على هذه القيود. فالمباحث المتعلقة بهذه القيود تكون علماً بالقضية التي هي إحـدى مقـدمتي الدليل على مسائل الفقه فتكون تلك المباحث من مسائل أصول الفقه[٢].

وكذا فهي شاملة أيضاً للاجتهاد ومباحثه لأن التوصل المذكور يختص بالمجتهد أو يعم المجتهد والمقلد على قول عند بعضهم[٣].

الذي يترجح من هذه التعاريف ما ذهب إليه الأحناف وذلك لقربه من مسائل أصـول الفقه -ومن المعروف أن حقيقة الفن مسائله- ولكونه يتناول جميع المسائل الأصولية التي لها ارتباط بالفقه عن قرب وهي المقدمات التي يتوصل بها الى الفقه وما يتوقـف عليـه صـحة الاستدلال بها من تصور أطرافها وقيود الاستدلال المتعلقة بها وبهيئة تركيبها في الاسـتدلال والمستدل بها.

المبحث الثاني: تعريف المقاصد.

المقاصد: جمع مقصد، وهو اسم مكان من "قصد يقصد قصداً ومقصداً"، والقصد فـي اللغة: استقامة الطريق، والعدل، والاعتماد والأم -أي التوجه إلى الشيء وإتيانه[٤]-، والقصـد في الشيء خلاف الإفراط وهو ما بين الإسراف والتقتير[٥].

هذا وقد استوفى صاحب **معجم مقاييس اللغة** استعمالات هذا الجذر فقـال: ("القـاف والصاد والدال" أصول ثلاثة، يدل أحدها على: إتيان الشيء وأمه، والآخر على: الاكتناز فـي

---

[١] - المحلاوي، **تسهيل الوصول** ص٧-٨.

[٢] - التفتازاني، **التلويح**، الجزء الأول، ص٣٦.

[٣] - محمد، **تسهيل الوصول**، ص٩، البخاري، صدر الشريعة، **التوضيح**، الجزء الأول، ص٣٩. ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير**، الجزء الأول، ص٣٨.

[٤] - الجوهري، **الصحاح**، الجزء الثاني، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، ص١٣١.

[٥] - ابن منظور، **لسان العرب**، الجزء الثالث، ص٣٥٣. الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، ص٢٩٤.

الشيء، والأصل الثالث: الناقة القصيد المكثرة)[١]. بناء عليه فـلفظ "قصد" يطلق علـى معـان عدة، المناسب منها لموضوعنا الأول، وهو المعنى الذي اقتصر عليه ابن جني[٢] بقوله: (أصل -قصد- ومواقعها في كلام العرب الاعتزام والتوجه والنهود والنهوض نحو الشيء)[٣].

وقد دقق الدكتور طه عبد الرحمن في استعمالات هذا اللفظ في محاولة منـه للكشـف عن الفروق الدقيقة بينها، ومن ثم إجراء هذه الفروقات في توضيح معنى المقاصد، وهي ثلاثة استعمالات كما قال : (وعلى الجملة فإن الفعل قصد يكون بمعنى حصـل فائـدة، أو بمعنـى حصـل نية، أو بمعنى حصـل غرضاً)[٤]. والظاهر من ملاحظة المعـاني المسـتفادة مـن استعمالات لفظة "المقاصد" أنها جميعا راجعة إلى صـفتي العلـم والإرادة[٥]؛ لأن الإرادة فـي حقيقتها عبارة عن محرك للنفس، وهي تتوقف على الدواعي والبواعث التي تحمل النفس على الفعل أو القول أو الكف. فالأمر الذي يكون حاملا للإنسان على الفعل وباعثا له على التوجـه إليه هو الذي يصدق عليه أنه" مقصود" الفاعل و"قصده" من الفعل، ومثل ذلك يقال في الباعث على الكف والترك[٦]. ولما كانت الإرادة متوقفة على العلم فالمقاصد أيضا تكون متوقفة عليـه؛ لأن التوجه فعل اختياري والأفعال الاختيارية شرطها العلم[٧]. ومن هنا كانـت المقاصـد فـي الحقيقة راجعة إلى العلم والإرادة: **إلى العلم** بما يشتمل عليه الفعل من مصلحة أو مفسدة، **وإلى إرادة** التوجه إليه أو الكف عنه.

---

[١] - ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة،** الجزء الخامس، دار الفكر، ص ٩٥.

[٢] - ابن جني: هو عثمان بن جني أبو الفتح الموصلي، كـان إمامـا فـي النحـو والأدب مـن مصـنفاته: "الخصائص" و"سر الصناعة" و"اللمع في النحو" وغيرها، توفي -رحمه ا - تعالى عام(٣٩٢هـ) [ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، الجزء الثالث، ص١٤٠. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، الجـزء الحـادي عشـر، ص٣١١.]

[٣] - نقله ابن منظور عن **سر الصناعة** لابن جني. [**لسان العرب**، الجزء الثالث، ص٣٥٥]

[٤] - عبد الرحمن، طه، **تجديد المنهج في تقويم التراث،** ص٢٩٨.

[٥] - السيد الشريف، **حاشية السيد على شرح المنتهى،** الجزء الأول، ص١٤.

[٦] - الرازي، فخر الدين، **المطالب العالية من العلم الإلهي،** الجزء الثالث، ص٩-١٠. دار الكتاب العربـي، بيروت، ط١(١٤٠٧-١٩٨٧).

[٧] - السيد الشريف، **حاشية السيد على شرح المنتهى،** الجزء الأول، ص١٤.

إذن فالدواعي -التي هي الغايات الباعثة على الفعل والأغراض الموجهة للنفس- هي التي يصدق عليه لفظ المقصد والمقاصد، فهي دواعي؛ لأنها تدعو إلى الفعل، وهي مقاصد؛ لأن الفاعل يقصدها بفعله أي يتوجه إليها وينحو نحوها[١].

إذا عرف ذلك فإن المقاصد تطلق –في عرف العلماء على معنيين أساسيين هما:

أولا : الأغراض[٢] والغايات الباعثة على الفعل والثمرات والفوائد المترتبة عليه[٣]. ومقاصد العلم هي الغايات الباعثة على تدوينه والاهتمام به[٤]، وهي الفوائد والثمرات المراد تحصيلها وتحقيقها من خلال البحث في العلم تعلما وتعليما، وهي المقصود الحقيقي منه[٥]. بناء على ذلك فالأصل في المقاصد أن يهتم بالكشف عنها بأعيانها، وأن يتم تجريدها عن الأمور الخارجة عنها بغية الوصول إلى حقيقة العلم وتحصيل ثمرته.

وهذا المعنى هو المراد من عنوان الأطروحة مما يعني أن مقاصد أصول الفقه يصدق على الغايات الباعثة على نشأته وتدوينه والفوائد المترتبة على تحصيله.

ثانيا : الوسائط التي تكون وسيلة للأغراض والغايات. وذلك لأنها تكون مقصودة للفاعل لا لذاتها ولكن للتوصل بها إلى المقصود بالذات. وهي تصدق على مسائل العلم[٦] ومبادئه والمراد بمسائل العلم هي التي يبحث في العلم عن إثبات محمولها لموضوعها[٧]. وقد

---

[١] - الرازي، فخر الدين، **المطالب العالية من العلم الإلهي**، الجزء الثالث، ص٩-١٠. دار الكتاب العربي، بيروت، ط١(١٤٠٧-١٩٨٧).أحمد بن عبد اللطيف الجاوي، **حاشية النفحات على شرح الورقات**، ص١٧٢.

[٢] -المراد من الغرض: الباعث الذي يحمل الفاعل على الفعل؛ أي الفائدة التي تكون مقصودة من الفعل، وتلك الفائدة المترتبة على الفعل تسمى من حيث إنها ثمرته ونتيجته: فائدة، ومن حيث إنها على طرف الفعل: غاية له، ومن حيث إنها مطلوبة للفاعل تسمى: غرضاً، ومن حيث إنها باعثة للفاعل على الإقدام على الفعل وكان صدور الفعل لأجلها تسمى: علة غائية [السمرقندي، أبو الليث، **شرح الرسالة العضدية في علم الوضع**، ص٣١، المطبعة الأزهرية، (١٣٤٧)].

[٣] - التفتازاني، **حاشية التفتازاني على شرح المنتهى**، الجزء الأول، ص١٧. الجاوي، **حاشية النفحات على شرح الورقات**، ص١٧٢.

[٤] - انظر: الكمال ابن الهمام، **التحرير**، الجزء الأول، ص١٣-١٤ مع **التيسير** لأمير بادشاه.

[٥] - التفتازاني، **حاشية التفتازاني على شرح المنتهى**، الجزء الأول، ص٨. وأيضا: ص٩. السيد الشريف، **حاشية السيد على شرح المنتهى**، الجزء الأول، ص٥. الغزالي، **مقاصد الفلاسفة**، ص٣٠، دار المعارف، طبعة(١٩٦١).

[٦] - التفتازاني، **حاشية التفتازاني على شرح المنتهى**، الجزء الأول، ص٩. السيد الشريف، **حاشية السيد على الشرح المنتهى**، الجزء الأول، ص٥.

[٧] - الساوي، **البصائر النصيرية**، ص٣٠. قطب الدين الرازي، **تحرير القواعد المنطقية**، ص١٧٠.

اعتبرت مقصودة من العلم؛ لأنها محققة لغايته وللغرض المقصود منه[١]. وأما مبـادئ العلـم فهي: المفاهيم والتصديقات التي تكون خارجة عن حقيقة العلم ولكنها تعين في تصوير مسائله وفي إثباتها أو نفيها. فهذه المبادئ تدخل في عموم المباحث المقصودة فـي العلـم لا لكونهـا مقصودة فيه بالذات ولكن لتوقف المقصود بالذات عليها[٢]. لذلك فإنها تعتبر جزء مـن العلـم إلحاقا، فيقال في ضبط ما يتضمنه الكتاب: "ما يتضمنه الكتاب إمـا مقصـود بالـذات أو لا، الأول: المسائل، والثاني: المبادي"[٣]. من هنا فليس كل ما يذكر فـي العلـم يجـب أن يكـون مقصودا بالذات، بل قد يكون مقصودا بالذات كالمسائل الأصلية وقد لا يكون كذلك كالمبـادئ مثلاً.

المبحث الثالث: تعريف المباني.

المباني: جمع مبنى، والمبنى اسم مكان من بنى يبني بناء والبني نقيض الهدم[٤]، والبناء اسم لما يبنى[٥]. والبني قد يكون حسياً كبناء الجدار على قواعده؛ وقد يكون عقليا كبناء الحكـم على دليله[٦]، والظاهر أنه حقيقة في الأول مجاز في الثاني. من هنا فالمبنى اسم للمكان الـذي يقوم عليه البناء، إلا أنه قد يستعمل في معان أخرى لأدنى مناسبة، ومن ذلك أن يراد به نفس البناء كما يقال: "مبنى الوزارة"؛ لأنه يوجد فيه ويقوم عليه. وكذا يطلق المبنى على الأجـزاء التي يقع بها البناء؛ لأن كل جزء بالنسبة إلى غيره كأنه مكان له لأنه يقوم عليه ويستند إليـه، ومن ذلك قيل عن الحروف التي يتركب منها الكلام: "حروف المباني".

والمراد بمباني العلم القواعد والأسس التي يقوم عليها العلم، وإنما صح تسميتها مباني على سبيل النقل في عرف العلماء؛ لأنها بالنسبة إلى العلم كالمكان الذي يوجد فيه بناء العلـم وتتكامل أركانه.

---

[١] - السيد الشريف، **حاشية السيد على شرح المنتهى**، الجزء الأول ص٧.

[٢] - التفتازاني، **حاشية التفتازاني على شرح المنتهى**، الجزء الأول ص١١. الإيجي، **شرح مختصر المنتهى**، الجزء الأول، ص٧.

[٣]- الإيجي، **شرح مختصر المنتهى**، الجزء الأول، ص١١.

[٤] - ابن منظور، **لسان العرب**، الجزء الرابع عشر، ص٩٣ .

[٥] - **التعاريف**، الجزء الأول، ص١٤٥.

[٦] - البخاري، صدر الشريعة، **التوضيح**، الجزء الأول، ص١٥. التفتازاني، **التلويح**، الجـزء الأول، ص١٧. الرهاوي، **حاشية الرهاوي** على شرح ابن ملك، ص١٩.

فالمباني هنا في معنى "الأصل" –وهو ما **يبنى** عليه غيره– إلا أن بينهما فرقا عرفيـا راجع إلى اعتبار الكلية في الأصل دون المبنى إذ لا يلاحظ فيه ذلك. ثم الأصل في البنـاء أن ينبئ عن الثبات والرسوخ لذلك يقال على بيت الحجر إنه بناء بخلاف بيت الشعر[١]. وكمـا أن قوة البناء بقوة قواعده وسلامة بنائه فإن قوة العلم وإحكامه في بنائه بقوة مبادئه ورصانة أدلته واستحكام قواعده.

ومن الأمثلة على استعمال المباني استعمالها بمعنى العلوم التي يقوم عليها العلم ويستند إليها قول الإمام التفتازاني: (فإن **مبنى علم الشرائع والأحكام**، وأساس قواعد عقائد الإسلام، هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام)[٢]، ومن الأمثلة على استعمالها بمعنـى الأصـول والقواعد الكلية التي يقوم عليها العلم قول الإمام الجصاص[٣]: (فصاروا بمنزلة العامي الذي لا يعتد به في الإجماع ولا الاختلاف، لعدم علمه **بأصول الشرع التي عليها مبنـى فروعـه**)[٤]، ومن الأمثلة على استعمالها بمعنى الأدلة التي تقوم عليها مسائل العلـم قـول عضـد الـدين الإيجي[٥]: (وقد وكلت فكري على حل ألفاظه ومعانيه وصرفت بعض عمري إلى تلخيص مقاصده **ومبانيه**)[٦] قال السيد الشريف في شرح هذه العبارة: (المباني هي: الدلائل)[٧].

الحاصل أن المراد بمباني الأصول ما يبنى هو عليها وهي تشمل:

أولا: العلوم التي يستمد منها مادته، والمصادر التي يرجع إليها في تحقيق مباحثه.

---

[١] - ابن منظور، **لسان العرب**، الجزء الرابع عشر، ص٩٤.

[٢] - التفتازاني، **شرح العقائد النسفية**، ص٧.

[٣] - الجصاص: هو أحمد بن علي الرازي، تتلمذ على الكرخي، وانتهت إليه رئاسة الحنفية، كـان مشـهورا بالزهد له المصنفات المفيدة منها: "أحكام القرآن" و"الفصول في أصول الفقه" و"شرح مختصر الكرخي" توفي -رحمه ا - تعالى عام(٣٧٠هـ). [القرشي، الجواهر المضية، الجـزء الأول، ص٨٤. اللكنـوي، الفوائـد البهية، ص٢٧.]

[٤] - الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي، **أصول الجصاص**، الجزء الثـاني، ص١٣٣، دار الكتـب العلميـة، بيروت، ط١(١٤٢٠-٢٠٠٠).

[٥] - الإيجي: عضد الدين عبد الرحمن بن ركن الدين عبد الغفار البكري، فقيه شافعي ومتكلم أشعري، كان إمامـاً في المعقول، قائماً بالأصول والمعاني والعربية، مشاركاً في الفنون، مـن مؤلفاتـه: " العقائـد العضـدية"، "المواقف"، "شرح المنتهى الأصولي" توفي -رحمه ا - سنة (٧٥٦) [ابن حجر العسقلاني، **الدرر الكامنـة**، ٤٣٠/٢].

[٦] - الإيجي،**شرح مختصر المنتهى**، الجزء الأول، ص٥.

[٧] - السيد الشريف، **حاشية السيد على شرح المنتهى**، الجزء الأول، ص٥.

ثانيا: المبادئ سواء كانت تصورية أو تصديقية[١]. وهي المباحث التي يتوقـف عليهـا الخوض في المباحث الأصولية توقفاً يجعل الوصول إليها مسبوقاً بها من حيث تصـورها أو من حيث إثباتها والبرهنة عليها[٢].

المبادئ التصورية تشمل: المفاهيم والتعريفات[٣] التي ينبغي تقديمها قبل الشروع فـي العلم أو في مسائله وأحكامه[٤]؛ باعتبار أن الحكم على الشيء أو الشروع فيه فرع عن تصوره ومتوقف عليه[٥].

وأما المبادئ التصديقية فتشمل: تلك المسائل الكلية التي يقوم عليها العلم وينبني عليها إثبات مسائله وقضاياه التصديقية، والتي تؤخذ مسلمة في العلم سواء كانت بينة في نفسـها، أو غير بينة بنفسها ولكنها مبينة في محل آخر أو في علم آخر[٦]. فهذه المبادئ تشكل مـادة أدلـة العلم ومآخذ النظر في مسائله[٧]. وقد اعتاد الأصوليون تقديم بعضها في أوائل كتـبهم ضـمن المقدمات الكلامية والمنطقية والمقدمات اللغوية والمقدمات الفقهية.

ومن هنا فإن مباني أصول الفقه يصدق على العلوم التي يرجع إليه في استمداد مادته وكذا يشمل المفاهيم والتصديقات التي يعتمد عليها في إثبات مسائله والبرهنة عليها والتي ينبني عليه علم أصول الفقه وتقوم عليها مسائله من حيث هي قواعد وأسس للتفريع عليها، فـيلاحظ فيها التقعيد والتأصيل.

---

١ - **التصور**: إدراك مفرد من غير أن تحكم عليه بنفي أو إثبات. **والتصديق**: تصور الشيء مع الحكم عليـه بنفي أو إثبات. [الرازي، قطب الدين **تحرير القواعد المنطقية**، ص٧]

٢ - التفتازاني، **حاشية التفتازاني** على شرح المنتهى، الجزء الأول، ص٦.

٣ - التفتازاني، **حاشية التفتازاني** على شرح المنتهى، الجزء الأول، ص٢٠. الزركشـي، **البحـر المحـيط**، الجزء الأول، ص٣١.

٤ - التفتازاني، **حاشية التفتازاني** على شرح المنتهى، الجزء الأول، ص٦.

٥ - الأصفهاني، **شرح المنهاج**، الجزء الأول، ص٣٣.

٦ - الساوي، عمر بن سهلان، **البصائر النصيرية**، ص٣٠٤. التهـانوي، **الكشـاف**، الجـزء الأول، ص١٣. الرازي، قطب الدين، **تحرير القواعد المنطقية**، ص١٧٠. الآمدي، **الإحكام**، الجزء الأول، ص٩.

٧ - ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير**، الجزء الثالث، ص٤٦٢.

الفصل الثاني: أهمية الالتفات إلى مقاصد العلم ومبانيه.

ويشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: أهمية الالتفات إلى مقاصد العلم.

المبحث الثاني: أهمية الالتفات إلى مباني العلم.

المبحث الثالث: أهمية الجمع بين مقاصد العلم ومبانيه.

المبحث الأول : أهمية الالتفات إلى مقاصد العلم.

يمكن الإشارة إلى أهمية مقاصد العلم عموما ومنها يفهم أهمية معرفة مقاصد أصـول الفقه على سبيل الخصوص تبعا وذلك من خلال النقاط التالية:

أولاً : الترغيب في طلب العلم والاعتناء بها، إذ شرف العلم بشرف غايتـه ورفعـة مقصوده. وكلما عم نفع العلم وعظم خطره كانت الرغبة في تحصيله أوفر والجهد المبذول في طلبه متحمل، فإن العلم بفائدة الشيء ونتيجته باعث على التهمم له والأخذ في طلبه؛ لأن النفس تتعلق بما يفيدها وتتشوف إلى ما فيه كمالها. بل ملاحظة غاية العلم لا بد وأن تكون معتبـرة أولاً عند سعي الطالب إليه ليخرج عن حد العبث والعماية إلى التهدف والإبصار[١]. وهذا هـو الحاصل بالنسبة لأصول الفقه فإنه لم كان أصلا للفقه الذي عليه مدار السعادتين كـان ذلـك داعيا للعلماء في طلبه والتنافس في تحصيله.

ثانياً : مقاصد العلم هي الباعثة على تدوينه وعلى البحث فيه، وبالتالي إفـراده عـن غيره مما يمكن أن يشترك معه أو يندرج تحته، فإن نشوء أكثر العلوم أو إفرادها عما كانـت تندرج تحتها إنما كان في الأصل لظهور مقاصد جديدة وغايات لا تفي تلك العلوم بها، وهـذا ظاهر لمن يتتبع تاريخ العلم سواء بالنسبة للعلوم الشرعية أو العلوم العقلية. ولذلك فإن تعرف غاية العلم بأنها: المصلحة المقصودة أصالة من العلم والتي كانت باعثة على وضعه والبحـث في مسائله[٢]. من هنا فإن معرفة غاية أصول الفقه تعيننا في الوقوف على المقصود الحقيقـي من وضعه وفي ذلك فائدة كبيرة في توجيه البحث في العلم وتصويب طريقـة النظـر إليـه باستمرار، بما يكون محققا دائما لغايته، إذ كل ما هو مطلـوب لغيـره ينبغـي أن لا ينسـى مقصوده[٣]، وإنما يطلب من حيث يتوصل منه إليه[٤]. وكثيرا ما تؤدي الغفلة عن مقصود العلـم إلى الانشغال عنه بما ليس منه، أو تفويت ما هو منه. وما يزال العلم في تقدم وتجدد ما أمكن مراجعة مباحثه وطرقه ونوعية مسائله في كل وقت بما يتوافق مع غايته ويعمل على تفعيـل دوره.

---

[١] - الآمدي، **الإحكام**، الجزء الأول، ص٧. السيد الشريف، **حاشية السيد** على شرح المنتهى، الجـزء الأول، ص١٧. التفتازاني، **حاشية التفتازاني** ، الجزء الأول، ص١٧، المحلاوي، محمد، **تسهيل الوصول**، ص١٣.

[٢] - الساوي، **البصائر النصيرية**، ص٢٩٨. الرازي، قطب الدين، **تحرير القواعد المنطقية**، ص٢٣.

[٣] - الزبيدي، **إتحاف السادة المتقين**، الجزء الأول، ص١٧١.

[٤] - زروق، أبو العباس، **قواعد التصوف**، ص٧.

ثالثاً : تعيين موضوع العلم وهو: (الأمر الذي يبحث في العلم عن أحواله الذاتية)[١]، وكذا تعيين جهة البحث فيه، فالغاية المقصودة من العلم كما تؤثر في تعيين موضوعه فإنها تؤثر في تعين جهة البحث عن أحوال موضوعه[٢] وبالتالي تؤثر في توجيه مباحث العلم وما يذكر فيه، فإن غاية العلم مؤثرة في تعيين مسائله المقصودة منه بالذات أو بالتبع وتميزها عن المسائل التي ليست منه[٣].

رابعا : مقاصد العلم تؤثر في طريقة تصنيف مسائله في الأبواب المختلفة وتنويعها في مباحث متناسبة بحيث تكون متكاملة فيما بينها في التأدي إلى مقصود العلم، إذ الغالب في تصنيف مسائل العلم وحصرها أن يؤخذ من غايتها كما هو معروف[٤]. كما أن مقاصد العلم تؤثر في طرائق الخوض فيه، وفي مناهج الاستدلال على مطالبه؛ ضرورة أن لكل مقصد مطلوب، ولكل مطلوب طريقة في الطلب، فما يسلك للتوصل إلى الأمور القطيعة قد لا يناسب المطالب الظنية، وكذا بالنسبة المباحث الشرعية في مقابل المباحث العقلية.

على سبيل المثال: إذا كان مقصود الأصولي الكشف عن الأصول التي سار عليها أئمة المذهب في الوصول إلى الأحكام الفقهية المحفوظة عنهم، فسيكون منهجه في الغالب استقرائيا؛ أي يقوم على استقراء الفروع الفقهية لاستخلاص القواعد الجامعة التي كان أئمة المذهب يلاحظونها في الاستنباط الفقهي. وأما إن كان مقصوده تقرير الأصول التي يمكن أن يتوصل بها إلى الفقه، فسيكون منهجه في الأساس قائما على الاستدلال والتقعيد.

خامساً : بيان فوائد العلم، والرد على من يتنكره، خاصة بالنسبة للعلوم التي حصل حولها خوض من هذا النوع. ولا يكاد يوجد علم إلا وتوجد طائفة من الناس أنكروا فضله أو ذموه أو قللوا من شأنه، وهذا الأمر ما زال موجودا إلى زماننا[٥]. فإن الكشف عن مقاصد هذا

---

[١] - الساوي، **البصائر النصيرية**، ص٢٩٨. ص٢٣. اليزدي، **حاشية على تهذيب المنطق للتفتازاني**، ص١٨٦.

[٢] - السيد الشريف، **حاشية السيد** على شرح المنتهى، الجزء الأول، ص٦. ابن الهمام، **التحرير**، الجزء الأول، ص٣٦. ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير**، الجزء الأول، ص٣٣ وص٣٦.

[٣] - حرب، أحمد، **الصلة بين أصول الفقه وعلم الكلام** في مسألتي التحسين والتقبيح وتعليل أفعال الله تعالى، ص٢٦ -٢٧. رسالة ماجستير، مقدمة لجامعة آل البيت، عام(٢٠٠١م).

[٤] - الإيجي، **شرح مختصر المنتهى**، الجزء الأول، ص٥-١١.

[٥] - القرافي، **نفائس الأصول**، الجزء الأول ، ص ١٨ .

أقول: هذا الذم لأصول الفقه ظاهر البطلان، وقد أجاب القرافي عن جميع الإشكالات التي طرحها هؤلاء بشكل مفصل في هذا الكتاب.

العلم مهمة في تصحيح النظر إليه وإخراجه من دائرة المنازعة إلى دائرة البحث الحقيقي الجاد والمثمر.

سادساً : الاطلاع على العلل والبواعث في كل مسألة أو باب بما يحقق لدى الطالب التعمق في العلم والإحاطة به مبدأ وغاية، فلا يقصر عنه ولا يعجز عـن التفاعـل معـه أو تفعيله.

المبحث الثاني : أهمية الالتفات إلى مباني العلم

يمكن الإشارة إلى أهمية الالتفات إلى مباني العلم من خلال النقاط التالية:

أولاً : مباني العلم تعتبر الأساس في بناء العلم؛ إذ إن طريقة العلم تقوم في الأصـل على مجموعة من المفاهيم والمقدمات التي يعتمد عليها في الشروع فيه والبحث في أحكامـه، بحيث تشكل هذه المبادئ الخطوة الأولى في توجيه العلم وحسن بنائه.[١] وهذه المبـاني تـؤثر تأثيراً مباشرا على سلامة العلم وقوة بنائه[٢]. إذ من المعروف أن سلامة الفرع بسلامة أصـله، وأن التخبط في الأصل مثار للتخبط في الفرع، فإنه لا يتصور إحكام العلم مع إهمال أصله[٣].

ثانياً: الاعتماد عليها في البحث في مسائل العلم وتحقيقها. ولذلك فإن مـن مقـدمات العلم معرفة استمداده -أي العلوم التي يستمد منها مبادئه- والإحاطة بمبادئه؛ حتى يتمكن من بناء مسائل العلم عليها[٤]. وهذا يعين في التحقق من العلم والاقتدار على الاجتهاد فيه من خلال الاطلاع عليها والتمكن منها والقدرة على استخدامها وتفعيلها[٥]، وتحول دون عجزه أمامه؛ فإنه ما دامت المباني التي ينبغي أن تتخذ أساسا للاستنتاج والاستنباط في العلم غير مكتشفة لن يجد العالم جدوى في جزئيات الأحكام التي يطلع عليها، ولن يستطيع أن يقوم بعمل مجد فيه يستند إلى نظرة كلية ذات صبغة اجتهادية، من هنا انتقد الإمام الزركشي إغفال هذه المباني وتـرك التفصيل فيها حتى كاد يعود أصول الفقه إلى أول عهده -قبل الإمام الشافعي- خافيا ومشكلا[٦].

---

[١] - الآمدي، **الإحكام**، الجزء الأول، ص٥. الإيجي، **شرح مختصر المنتهى**، الجزء الأول، ص١٧-١٨.

[٢] - زروق ، أبو العباس، **قواعد التصوف**، ص٤ .

[٣] - الغزالي، **المنخول**، ص٣. الزركشي، **البحر المحيط**، الجزء الأول، ص٨.

[٤] - الآمدي، **الإحكام**، الجزء الأول، ص٧. الإيجي، **شرح مختصر المنتهـى**، الجـزء الأول، ص١٧-١٨. الغزالي، **المنخول**، ص٣.

[٥] - زروق، أبو العباس، **قواعد التصوف**، ص٢٤.

[٦] - الزركشي، **البحر المحيط**، الجزء الأول، ص٤.

ثالثاً : حسم الخلاف بين العلماء، ومعرفة العلل التي تقوم عليها مباحثهم باعتبار أنها معلولات لها ونتائج مترتبة على مقدماتها. فالوقوف على طريقة نظر العلماء ومسالكهم في الاجتهاد ومدى إصابتهم الحق أو مخالفته له إنما تكون بالالتفات إليها[١].

رابعاً : التأليف بين مباحث العلم في وحدة معرفية واحدة، ومعرفة المناسبة بينها، وكيفية بناء بعضها على بعض في نظرة كلية منسجمة في تحقيق العلم والوصول به إلى غايته. من خلال رد النظريات الأصولية إلى أولياتها في أقل قدر من المقدمات المختزلة، ومعرفة سماتها المميزة.

خامساً : التكامل بين العلوم وتناسقها معا بحيث تشكل بمجموعها وحدة واحدة في بناء بعضها على بعض، واعتماد العلم الأدنى منها على الأعلى، والأخص منها على الأعم، بحيث تتنوع في موضوعاتها وغايتها في مسائلها ومبادئها؛ فما يعتبر مسألة في علم يعتبر في نفسه مبدأ لعلم آخر وهكذا. مما يؤدي في النهاية إلى التكاملية والنسقية بين العلوم بحيث تحل العلوم المتداخلة والمتكاملة محل العلوم المتعددة والمتفاصلة. بل إنها كلها يمكن ترتيبها في ذلك النسق المتكامل ترتيبا قائما على وضع ما هو خاص من قوانين ومبادئ وفروض تحت ما هو أعم منه[٢].

المبحث الثالث : أهمية الجمع بين مقاصد العلم ومبانيه في طلب العلم.

من خلال ما سبق عرفنا أهمية الالتفات إلى كل من مباني العلم ومقاصده لأجل ذلك فإن أهل العلم كانوا ينبهون دائما على أهمية الاعتناء بهذه المطالب أثناء تحصيل العلوم من ابتداء طلبها باعتبارها شرطا في الوصول إلى حقيقة العلم وأدراك مطالبه والتبحر في مباحثه[٣]. هذه الطريقة التزمها العلماء في الماضي فكانوا بها أساطين العلم والمحققين فيه، فكانوا يستفرغون جل أوقاتهم في تحصيل هذه المعاني الدقيقة[٤]. لذلك فإنه لا يعتبر أي شخص ولا يعتد بقوله إن لم يكن محققا لأصول العلم ملتزما بقواعده يسير وفق ضوابطه، فإن قوة

---

[١] - الغزالي، **مقاصد الفلاسفة**، ص٣٠.

[٢] - باشا، أحمد فؤاد، **نسق إسلامي لمناهج البحث العلمي**، سلسلة المنهجية الإسلامية، العدد١٢، بعنوان قضايا منهجية في العلوم الإسلامية، إعداد مجموعة من الأساتذة. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١ (١٩٩٦).

[٣] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص٤. طاش كبري زاده، **مفتاح السعادة**، الجزء الأول، ص٢٨.

[٤] - الإيجي،شرح مختصر المنتهى، الجزء الأول، ص٥.

العالم في نفسه ومدى اعتبار العلماء له في العلم إنما يكون بناء على مدى تحققه من هذه المعاني ومراعاته لها فهما وتطبيقا. وكذا الحال بالنسبة للكتب فإننا نجد الكتب المعتمدة والتي عليها المدار في العلم هي الكتب التي يراعي أصحابها هذه الشروط في التقعيد للعلم وجمع فوائده.

فالعلم ملكة لا تحصل إلا بمداومة النظر في مسائل العلم، والبحث فيها، والمذاكرة لها مع الأفاضل والمحققين، حتى تتقرر في النفس معانيه ومقاصده على شكل مبادئ وقواعد راسخة. من هنا فإنه ينبغي أن لا يتطفل أحد على علم قبل أن يحكم أصوله ويضبط قواعده ويلاحظ مقاصده، فالأصل للعاقل أن لا يشرع في العلم شروع نقد أو توجيه أو تجديد إلا بعد أن يستوفي هذه المطالب العزيزة، كما فعل الإمام الغزالي -على سبيل المثال- عندما أراد التصدي للفلاسفة -الذين بدأ تأثيرهم يتغلغل في الفكر الإسلامي- حيث عمد أولاً إلى تحقيق مقاصد الفلاسفة والتحقق من مبادئهم -من خلال تأليفه كتاب **مقاصد الفلاسفة** ومن خلال الكتب العديدة التي ألفها في المنطق وفي اصطلاحات الفلاسفة ومقولاتهم وأنواع فنونهم- وبعد أن تم له ذلك، وأصبح على مرتبة تضاهي الفلاسفة في علومهم بما ملك من الإحاطة بمقاصدهم والتمكن من مبانيهم، شرع في الرد عليهم في **تهافت الفلاسفة** وفي بعض رسائله المختلفة، لذلك كان لعمله الذي سلك به هذا المنهج أقوى الأثر في الوقوف أمام التيار الفلسفي وتأثيراته الخطيرة.

فبالوقوف على مقاصد العلم ومبانيه نعرف حدود الأصالة، وضوابط التجديد في العلم مما يحتمله، وبيان ما لا يحتمله. ومن خلالها يمكن تقييم تجارب الآخرين وفق ضوابط معيارية لا تفرق بين متقدم ومتأخر، وتكشف عن المعيار الذي ينبغي ملاحظته والالتزام به دائماً مهما اختلفت طريقة البحث وأحوال الباحثين. إذ إن الأصالة لا تفترض نموذجا معينا أو طريقة معينة، وإنما تجعل المجال مفتوحاً كما هو الواقع، إلا أن البحث لا بد وأن يكون متأصلا في الانتماء إلى الضوابط العلمية ومعاييرها.

الباب الأول: مقاصد " علم " أصول الفقه ومبانيه.

الفصل الأول : مقاصد " علم " أصول الفقه.

ويشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: غاية أصول الفقه.

المبحث الثاني: فائدة أصول الفقه واقعاً.

المبحث الثالث: فائدة أصول الفقه إمكاناً.

تمهيد:

يطلق العلم ويراد به الفن المجموع كما يقال: "علـم الكـلام، وعلـم النحـو، وعلـم الصرف". كما يطلق باعتبار آخر ويراد به المسائل التي يشـتمل عليهـا الفـن، وكـل مـن الإطلاقين شائع في عرف العلماء. ولما كانت هذه الأطروحة موضوعة للكلام عـن مقاصـد أصول الفقه ومبانيه، -وهو أي أصول الفقه علم من العلوم- كان المناسـب أن نـتكلم عـن مقاصده ومبانيه من تلك الناحيتين: العلم المجموع، والمسائل التي يشتمل عليها. بناء على ذلك جاء البابان التاليين:

الأول: يبحث فيه عن مقاصد علم أصول الفقه ومبانيه. فيتكلم فيه عن مقاصـد علـم أصول الفقه، ويشمل ذلك الكلام عن غاية أصول الفقه وفوائده واقعا بالنسبة للفقـه، وإمكانـا بالنسبة لما هو أعم من الفقه، وما يتبع ذلك من الكلام عن نشأة أصول الفقه وأهم الإشـكالات الثائرة حول جدواه.

والثاني: يبحث فيه عن مقاصد مسائل أصول الفقه ومبانيها. فيتكلم فيه عن مباني علم أصول الفقه من خلال الكلام عن مصادره وكيفية ابتنائه عليها وجهة استمداد مادتـه منهـا، والكلام عن أهم المباني التي تعتبر بمثابة الأركان التي يقوم عليها بناء هذا العلم في طريقتـه وعموم مسائله.

علما بأن الكلام عن مباني أصول الفقه من حيث هو علم يقتضي الكلام في كثير مـن الأحيان عن المباحث الأصولية التي تتفرع عليها وجهة ابتنائها عليها. لذلك فإن الكلام في هذا المبحث يتطرق في جانب منه إلى كثير من المباحث الأصولية وفق ترتيب جديد يتوافـق مـع موضوع الأطروحة وعناوين مباحثها.

من المعروف أن أصول الفقه في أصله من علوم الآلة؛ لأنه وضـع ليكـون وسـيلة يتوسل بها الفقيه في الاجتهاد واستنباط الأحكام من مظانها، وبالمقابل فإن أصول الفقـه، وإن كان في مرتبة علوم المناهج، وهو أنه يقرر المناهج الفقهية وطرق الاستدلال، إلا أنه يمتـاز عنها بأمر جدي، وهو أنه ليس متمحضاً في الآلية بتصوير مناهج الاستدلال المجردة، وإنمـا يقرر أيضاً نفس المواد التي يأخذ الفقيه منها مبادئه وأدلته. ومن ناحية ثانية، فإن أصول الفقه، وإن كان مهماً في الاستدلال على أحكام الفروع الفقهية، إلا أن له أهميـة أكبـر، وهـي أن أحكامه تطال سائر العلوم الشرعية، ويجب أن تكون حاكمة عليها. وبالتـالي فأصـول الفقـه

يشكل ركناً أساسياً في الكشف عن معالم هذا الدين ومشخصاته، فهو في هذه الأهميـة مثـل أصول الدين، كما نبه عليه أكثر من واحد من العلماء[١].

من هنا فإننا إذ نتكلم عن مقاصد أصول الفقه لا نتكلم فقط عن غايته المقصودة أصالة من تدوينه، وإنما نعمل على الكشف عن سائر الفوائد والنتائج المترتبة على هذا العلم والتـي تكون باعثة على الاهتمام به- بطريقته وبمقرراته- في توجيه الفكر وضبط النظر فيما يتعلق بالأعمال ومقدماتها وغاياتها.

[١] - الشاطبي، **الموافقات**، الجزء الأول، ص٣١.

المبحث الأول : غاية أصول الفقه.

المراد بغاية أصول الفقه: المقصد الباعث للبحث فيه والاهتمام به ومن ثـم تدوينـه. والباعث على تدوين أصول الفقه: معرفة القواعد التي يتوسل بها الفقيه في استنباط الأحكـام الشرعية من مظانها[١]؛ ذلك أن الوصول إلى الحكم الشرعي يحتاج إلى وظيفتين:

الأولى يقوم بها الفقيه وهي : البحث عن أحكام المسائل المعينة من خلال الاسـتنباط والاستدلال عليها من الأدلة التفصيلية.

والثانية يقوم بها الأصولي وهي: البحث عن أنواع الأدلة التي يصـح التمسـك بهـا وطرق الاستدلال بها على سبيل الإجمال[٢].

والوظيفة الأولى مترتبة على الثانية؛ لأن الاستدلال على المسائل الفقهية لا يتم إلا بعد معرفة قواعد الاستدلال، وبعد التسليم بسائر مقدمات الاحتجاج بالأدلة وطرق توجيهها، فهـذه المباحث: التي يتوقف عليها الاستدلال، وتكون متقدمة عليه ثبوتـاً وتسـليماً، والتـي يمكـن إرجاعها إلى قواعد كلية هي المباحث الأصولية التي يقوم الأصولي بالبحث عنهـا والتـدليل على حجيتها وبيان ضوابط الاحتجاج بها وسائر ما يتعلق بها من المطالب. الأصل في ذلك أن كل دليل تفصيلي له كلي يرجع إليه ويندرج تحته، والأصولي يبحث في هذا الجانب؛ أي فـي المباحث الكلية التي ترجع إليها الأدلة التفصيلية[٣].

فعلم الأصول يختص بتناول تلك الأدلة الكلية في مباحثه دون الأدلة التفصيلية؛ ذلـك أن الأدلة التفصيلية وإن كانت مما يتوصل بها إلى الفقه إلا أنهـا لكثرتهـا، وخصوصـيتها، ودلالتها على أحكام جزئياتها مباشرة، جعلت من مباحث الفقه التي يعتمدها الفقيه عند مباشرته لعملية الاجتهاد بواسطة تلك الأدلة الكلية. أما المباحث الكليـة فلعمومهـا، وبيانهـا لطـرق استخراج الأحكام من الأدلة التفصيلية، جعلت كعلم واحد هو أصول الفقه[٤].

---

[١] - ابن برهان، أحمد بن علي، **الوصول إلى علم الأصول**، ص٥٢، الجزء الأول، مكتبة المعارف، الريـاض ط١(١٤٠٣-١٩٨٣). الآمدي، **الإحكام**، الجزء الأول، ص٩. الإيجي،شرح مختصـر المنتهـى، الجـزء الأول، ص٣٢. منلاخسرو، **مرقاة الوصول**، ص٢٠.

[٢] - السبكي، تقي الدين، **الإبهاج**، الجزء الأول، ص٢٢.

[٣] - السبكي، تقي الدين، **الإبهاج**، الجزء الأول، ص٢٢.

[٤] - السبكي، تقي الدين، **الإبهاج**، الجزء الأول، ص٢٢. المحلي، **شرح جمع الجوامع**، الجزء الأول، ص٥٢. الشربيني، **تقريرات الشربيني** على جمع الجوامع، الجزء الأول، ص٥٢.

حاصل الكلام: أن غاية أصول الفقه بالأصالة هو القدرة على استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها[١]؛ أي البحث عن كل ما يحقق هذا الاقتدار أو يتوقف عليه من المباحث والتدقيقات. قال الإمام الغزالي: (اعلم أنك إذا فهمت أن نظر الأصولي في وجوه دلالة الأدلة السمعية على الأحكام الشرعية لم يخف عليك **أن المقصود معرفة كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة**، فوجب النظر في الأحكام، ثم في الأدلة وأقسامها، ثم في كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة، ثم في صفات المقتبس الذي له أن يقتبس الأحكام؛ فإن الأحكام ثمرات وكل ثمرة فلها: صفة وحقيقة في نفسها، ولها مثمِر، ومستثمر، وطريق في الاستثمار)[٢].

المبحث الثاني : فائدة أصول الفقه واقعاً.

هناك فوائد كثيرة مترتبة على تحصيل أصول الفقه بالنسبة للفقه، وأخرى أعم من ذلك حيث تطال سائر جوانب المعارف والعلوم الإسلامية -كما سنشير إليه في المبحث التالي-.

أما أهم الفوائد المترتبة على تحصيل أصول الفقه والبحث فيه كما هو عليه، فيمكن تلخيصها في النقاط التالية:

أولا : القدرة على استنباط الأحكام الشرعية التي بها انتظام المصالح الدينية والدنيوية[٣]. فإن الوصول إلى الأحكام الشرعية لا يكون إلا بهذا العلم[٤]؛ لأن الوصول إليها لا يكون إلا بالاجتهاد الذي يقوم في حقيقته على الجمع بين الأدلة الإجمالية والأدلة التفصيلية؛ أي بتطبيق القواعد المبينة في أصول الفقه على الأدلة التفصيلية، لذلك كانت معرفة أصول الفقه شرطا في الاجتهاد مطلقا[٥] -والاجتهاد فيه شرط في الاجتهاد المطلق[٦]- باعتبار أن الاجتهاد شرطه العلم بمسالكه إذ لا يمكن استنباط الأحكام دونها[٧].

ثانياً : أنه يبحث في أصول الفقه عن القواعد التي ينبغي مراعاتها في الاستدلال على الحكم الشرعي وفق الأصول المعتبرة.

---

١ - التفتازاني، **حاشية التفتازاني** على شرح المنتهى، الجزء الأول، ص٨-٩. الرهاوي، **حاشية الرهاوي** على ابن ملك، ص٢٠. المحلاوي، **تسهيل الوصول**، ص٢٠.

٢ - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص٧.

٣ - الهندي، صفي الدين، **نهاية الوصول**، الجزء الأول، ص٢٧.

٤ - الرازي، **المحصول**، الجزء الأول، ص٣٧. انظر أيضا: الأسنوي، **التمهيد**، الجزء الأول، ص٤٥.

٥ - الجويني، **التلخيص**، ص٥٣٩. الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٣٥٣.

٦ - السبكي، تقي الدين، **الإبهاج**، الجزء الأول، ص٢٣.

٧ - السبكي، تقي الدين، **الإبهاج**، الجزء الأول، ص٢٣.

بالتالي فأن أصول الفقه يعبر عن المنهج الذي يقوم عليه بناء الفقه، ومن خلاله يحكم على الأقوال الفقهية وتقوم لمعرفة ما يصح اعتبارها وما لا يصح؛ فإنه لا يعتبر القول الفقهي إن كان صادراً عمن ليس أهلا للاستدلال، وهو الذي لا يعرف شروط الاستدلال وقواعده ولم يتمرس العمل الفقهي بحيث حصلت عنده الملكة التي شرطها المداومة مع الالتزام؛ أي **المداومة** على النظر والاستدلال، **والالتزام** بقواعد الاستدلال والانضباط بها باستمرار.

وأيضا فإن المذهب الفقهي لا يعتبر إن كان المنهج الذي يقوم عليه في الاستدلال مضطربا أو يعتمد مسالك فاسدة. مع في ذلك من الاطلاع على الطريقة العلمية العالية التي كتب بها هذا التراث العظيم من الفقه الإسلامي. ففي هذا العلم تأكيد على مصداقية الأصول الفقهية التي يستند إليها الفقيه في الاستنباط، وبيان أهميتها بالنسبة للاجتهاد، بكل ما يشتمل عليه من مقررات بالنسبة لمن ينكر الاجتهاد بالكلية، أو بالنسبة لمن ينكر بعض مسالكه.

ثالثاً : المقارنة بين المذاهب الفقهية والموازنة بينها وترجيح الراجح منها. فإن كل مذهب له أصوله التي يستند إليها في استنباط الأحكام الشرعية وتنزيلها على الواقع، ولا شك أن الاختلاف في الأصول لا بد أن يترتب عليه اختلافا في الفروع سواء في نفس الحكم أو في كيفية الاستدلال عليه[1]. من هنا فإن الاطلاع على المذاهب الأصولية من المقدمات إلي يعتمد عليها في معرفة أسباب الاختلاف وبالتالي في المقارنة بين المذاهب وترجيح الراجح منها بناء على سلامة أدلته ودقة أصوله.

رابعاً : حفظ الدين وصون أدلته وحججه وأحكامه من تضليل الملحدين؛ من خلال بيان حجية الشرع، وصلاحيته، ووجوب الاستناد إليه مطلقا، وإمكانية التأصيل الواقعي المستند إلى الضوابط المنهجية المعتبرة. ومن خلال بيان سلامة الأقوال الفقهية وصحة الاحتجاج بها ووجوب التمسك بمضمونها. ومن خلال بيان بطلان بعض الأقوال الشاذة التي يحاول البعض أن ينسبها إلى الدين زوراً وبهتاناً. من هنا فإن أصول الفقه بضوابطه المعتبرة من أهم العلوم إلى تهدف إلى التمسك بالشرع وأحكامه. وبالتالي فإن هذا العلم ضروري للوقوف في وجه العلمانية المعادية للعلوم الأصلية التي يقوم عليها هذا الدين -والتي منها أصول الفقه- بهدف تحقيق مقاصدها في التحرر من كل القيود والاعتبارات في فهم النص الذي يشكل مضمون الرسالة الإسلامية، فيكون التحرر منها وسيلة للتحرر من الدين في النهاية[2].

[1] - السمرقندي، علاء الدين، **ميزان الأصول**، الجزء الأول، ص٩٧-١٠٠.

[2] - القرافي، **نفائس الأصول**، الجزء الأول، ص١٠٠.

خامساً : ضبط أصول النظر بعد تشعب الجزئيات بحيث يغني حفظها عن حفظ كل الفروع الفقهية الواقعة أو المتوقعة، وذلك لاستحالة إحاطة النصوص بحكم كل الوقائع نصا، وإنما في ضمن ضوابط وعلل وعمومات تتسع لجميع الأحداث على امتدادها[١]. وبالتالي فإن هذه الأصول تحافظ للشريعة على سبب بقائها وديمومتها وصلاحيتها لكل الوقائع وفي أي زمان. وما يزعمه العلمانيون من تاريخية النص واستحالة العمل بشريعة نزلت في واقع معين وتعميمها على كل الوقائع الممكنة، كلام باطل؛ لأن الحق عندنا قديم، والحكم قديم أيضا، وإنما المتجدد تعلقه التنجيزي الذي أناطه الشارع بفهم العلماء من مناطات الأحكام وعموماتها، ولا شك أن الفعل البشري متكرر في حقيقته وإن اختلفت بعض صوره، فهي أي الأفعال البشرية رغم تنوعها دائرة بين المصالح والمفاسد التي يمكن ضبطها والاحتكام فيها إلى ضوابط ومقاصد محددة.

سادسا : وضع نظرية معرفة إسلامية في النظر والاستدلال تستند إلى أدوات اللغة وأساليب البيان وتتوافق مع عمل العقل البشري من حيث هو عقل. وبالتالي فأصول الفقه يبين الموقف من أدوات النظر ومناهج الاستدلال المستمدة من الغير، ويحدد مدى اعتبارها وشروط صحة التمسك بها، ويجري تعديلاته عليها إن ثبت إمكانها وفق النظر الشرعي وخصوصية النظر لإسلامي[٢].

المبحث الثالث: فائدة أصول الفقه إمكانا.

من المعروف أن أصول الفقه منقول في الأصل عن لفظ مركب، والعلماء مختلفون في أنه بعد النقل علم على العلم المعروف أو لقب عليه. الفرق بين الأمرين: أنه باعتبار اللقبية يشير إلى شرف العلم في كونه أصلا للفقه الذي هو أشرف العلوم، وأساس سعادة الإنسان وصلاحه في الدارين، وقد يكون فيه إشارة إلى اختصاص هذه الأصول بالفقه. وأما باعتبار العلمية فإنه إنما يفيد الدلالة على نفس العلم المعروف بقطع النظر عن شرفه وعن علاقته بالفقه -وإن كان ذلك ثابتا في نفس الأمر، إلا أنه ليس في اللفظ باعتباره علما التفات إلى شيء من ذلك-[٣].

---

[١] - الإيجي، **شرح مختصر المنتهى**، الجزء الأول، ص١٩.

[٢] - الهندي، صفي الدين، **نهاية الوصول**، الجزء الأول، ص٥.

[٣] - ابن الهمام، **التحرير**، الجزء الأول، ص٣٠-٣١.

بعبارة أخرى هل في "أصول الفقه" ما يفيد اختصاص هذا العلم بالفقه باعتبار أصل تسميته ووضعه، أم هو أعم من ذلك؟ بحيث لا يكون لقيد الإضافة المستفاد من اللفظ المركب دلالة على الاختصاص بعد النقل إلى العلمية، وإنما يشير إلى جانب من جوانب فوائده على سبيل التغليب وهو أهميته للفقه لا الاختصاص به والاقتصار عليه، فيبقى حكمه عاما وشاملا لكل ما يستند إلى الشرع من العلوم، سواء كان استنادها إليه إثباتاً كما في الفقه، أو اعتداداً كما في غالب العقائد، أو تفهماً كما في التفسير، أو توجيهاً وإرشاداً كما في الأحكام السلطانية والسياسات الاجتماعية. وبالتالي لا تعود فائدة أصول الفقه منحصرة في معرفة قواعد استنباط الأحكام، وإنما تمتد لأكثر من ذلك حتى تؤصل لنظرية المعرفة، ولقواعد الاجتماع الإنساني، وتكشف عن المقاصد الشرعية، وتوجه العلوم والمعارف والتصرفات والسياسات بما يحقق في النهاية غاية الوجود الإنساني وسر التفوق الحضاري وشروطه، لا على سبيل التفصيل، وإنما على سبيل الإجمال، كما هي مرتبة أصول الفقه في التأصيل والتقعيد.

لعل الأحناف التفتوا إلى هذا الأمر قديماً في كتبهم الأصولية عندما نصوا على أن هذه الأصول أصولٌ للشرع فقالوا: (أصول الشرع ثلاثة: الكتاب والسنة والإجماع، والأصل الرابع: القياس)[1] حيث صدروا كلامهم في عد الأدلة بقولهم: "أصول الشرع" للتنبيه على أن هذه الأدلة أصول للشريعة في جميع أبوابها وفي سائر علومها، جاء في **كشف الأسرار** شرح أصول البزدوي: (وكأنه –أي البزدوي- إنما عدل عن لفظ الفقه إلى لفظ الشرع مخالفاً لسائر الأصوليين؛ لأن الإضافة تفيد الاختصاص، وهذه الأدلة سوى القياس لا تختص بالفقه، بل هي حجة فيما سواه من أصول الدين. ولفظ الشرع أعم ويطلق على أصول الدين كإطلاقه على فروعه قال تعالى: شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا [2] الآية، فيكون إضافة الأصول إلى الشرع أعم فائدة وأكثر تعظيماً للأصول)[3]. يؤكد هذا المعنى أن العلماء في الماضي لم يلتزموا تسمية هذا العلم بأصول الفقه كما يظهر من كتبهم فكثير منهم سماه بالأصول مطلقاً أي بدون الإضافة إلى الفقه، ومنهم من لم يستعمل لفظة الأصول في تسميته. وقد اقتُرح بعد ذلك تسمية أصول الفقه بهذا الاسم؛ لأن الدافع الأساسي للتأليف فيه هو البحث عن أدلة الأحكام على سبيل الإجمال، فهذه التسمية مأخوذة باعتبار الواقع إذ لوحظ فيه أن غالب من بحث هذا المبحث هم الفقهاء، وغالب بحثهم فيه كان النظر في أدلة الأحكام الفقهية.

---

[1] - البزدوي، **أصول البزدوي**، الجزء الأول، ص٦٢. النسفي، **أصول المنار**، الجزء الأول، ١٢.

[2] - سورة: الشورى، آية: (١٣).

[3] - البخاري، علاء الدين، **كشف الأسرار**، الجزء الأول، ص٦٣.

وقد أشار الإمام الرهاوي إلى هذه المسألة وحقق القول فيها بما يعود في النهاية إلى الاتفاق بين من سماه بأصول الفقه ومن سماه بأصول الشرع فقال: (والحاصل أن العامة بإضافة الأصول إلى الفقه أثبتوا أصالتها واختصاص فرعيتها بها وسكتوا عن أصالتها لغيره، لا أنهم نفوها عن غيره. والمصنف -يقصد الإمام النسفي صاحب المنار- بين بإضافتها إلى الشرع أصالتها له ولغيره الذي سكتوا عنه. فمقصد الكل فيما ذهبوا إليه صحيح، فإن العامة اقتصروا على ما احتاجوا إليه في هذا المقام وهو بيان ما هو أصول الفقه، والمصنف نظر إلى عموم أصالتها فأضافها إلى الشرع)[1].

ومن الذين التفتوا إلى أهمية أصول الفقه بالنسبة إلى عموم العلوم الشرعية وتوجيه الأفعال الإنسانية بما يحقق مقاصد الشارع ومصالح العباد الإمام الشاطبي في كتابه الموافقات الذي ألفه ليكون في نفسه تأصيلا لعلم الشريعة لا لعلم الفقه خاصة حيث قال: (ومثاله في علم الشريعة الذي نحن بصدد تأصيل أصوله)[2].

إذا تم ذلك فالواجب أن يجعل أصول الفقه هو الموجه لجميع الأعمال والمعارف، وعلى مختلف المستويات، بحيث تكون في مجموعها هادفة إلى الإصلاح الإنساني وفق الأحكام والمقاصد الشرعية. فأصول الفقه ينبغي أي يجعل في مرتبة الأصل لكل العلوم والأعمال، لتكون منطلقة من الشرع وراجعة إليه. من هنا فأصول الفقه يتكامل بالفقه، والفقه يتكامل بفهم الواقع بكل أبعاده وبفهم التشريع في أصوله وكلياته، وأسراره ومقاصده، وسياساته وعوائده وأحكامه، وإذا كان الفقه هو فقه الواقع فأصول الفقه نفسه أصول للواقع، من هنا فإن الاطلاع على الواقع في كلياته ونواميسه قد يدخل في أصول الفقه -لولا أن العلماء قد خصصوا أصول الفقه بالأدلة-، علما بأن البحث في الواقع يمكن أن يكون من أحوال الأدلة فيكون من مسائل أصول الفقه؛ بأن يجعل من حيثيات البحث عن الأدلة تنزيل مضمونها على الواقع؛ لأن العمل الفقهي يشمل استنباط الحكم الشرعي كما يشمل قواعد تنزيله على الواقع.

ولعلّ سبب عدم الاحتفاء في الواقع بأصول الفقه أنه أقرب ما يكون إلى جزئيات الأحكام الفقهية المراد بيان حكمها، وهي متنوعة بتنوع الأبواب ولا تكون عامة عموم أصول الفقه الذي لا يختص بباب أو بمطلب.

---

[1] - الرهاوي، **حاشية الرهاوي** على شرح ابن ملك، ص٢٤.

[2] - الشاطبي، **الموافقات**، الجزء الأول، ص ٨٨-٩٩.

الفصل الثاني: مباني علم أصول الفقه.

ويشتمل على تمهيد مبحثين:

المبحث الأول : مصادر أصول الفقه وما منه استمداده.

ويشتمل على ستة مطالب:

المطلب الأول : الضابط في استمداد أصول الفقه من غيره.

المطلب الثاني : استمداد أصول الفقه من علم الكلام.

المطلب الثالث : استمداد أصول الفقه من اللغة.

المطلب الرابع : استمداد أصول الفقه من الفقه والأحكام.

المطلب الخامس : استمداد أصول الفقه من الكتاب والسنة.

المطلب السادس : استمداد أصول الفقه من المنطق.

المبحث الثاني : أهم المباني التي يقوم عليها أصول الفقه.

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول : لا حكم إلا تعالى.

المطلب الثاني : رجوع الأدلة والأحكام إلى إرادة ا تعالى.

تمهيد:

مباني العلم أمور ينبغي ملاحظتها والبدء بها ليكون الشروع في العلم وفـي مسـائله على وجه الكمال والبصيرة والتحقيق. فهي مهمات يتوقف عليها العلم إمكاناً أو كمالاً، وهـي تشمل المفاهيم والأحكام التي تؤخذ مسلمة في العلم على أن يحال تحصـيلها أو إثباتهـا إلـى العلوم أو المباحث المختصة بها. فالعلم يشمل بالإضافة إلى مسائله المقصودة بالأصـالة منـه تلك المباني التي يقوم عليها والتي يرجع إليها في إثبات مسائله وحسم الخلاف فيها.

من هنا فالعلوم التي يحتاج إليها العلم في تحصيل مبادئه والبناء عليهـا تعتبـر مـن مصادره، فكان من المهم تعيينها -للرجوع إليها عند روم التحقيق[1]- ومعرفة جهة الاحتيـاج إليها، وبيان كيفية استمداده منها حتى تكون مطردة على وفق منهجه وموافقة للمقصـود منـه ضرورة أن المباني لا بد وأن تكون مناسبة للمطلوب.

بالمقابل هناك مباني كلية يقوم عليها العلم في حقيقته ويعتمد عليها في تنويع مباحثـه وتحقيقها مما يجعل البدء بها من الأمور التي تعطي الخائض في العلم قدرة عليه فهماً وتحقيقاً.

توصلا لذلك سوف نجعل هذا المبحث في مطلبين:

الأول: نتكلم فيه عن مصادر أصول الفقه، وجهة احتياجه إليها، وكيفية استمداده منها، وما ثار حول بعضها من النزاع.

الثاني: نتكلم فيه عن أهم المباني الكلية التي يقوم عليها أصول الفقه وترجع إليه عموم مسائله على سبيل الإجمال.

[1] - الآمدي، **الإحكام**، الجزء الأول، ص٧.

المبحث الأول : مصادر أصول الفقه وما منه استمداده.

أصول الفقه كغيره من العلوم له مرتبة في العلم تجعله متأصلا في مباحث معينة مناسبة لموضوعه وللمقصود منه، كما وتجعله معتمدا على غيره من العلوم في مباحث أخرى تشكل له المبادئ والمقدمات، هذا هو الأصل وهو المشهور بين العلماء. إلا أن الكمال بن الهمام ذهب إلى استقلال أصول الفقه بذاته وعدم احتياجه إلى غيره[1] بناء على أنه يتكفل بنفسه ببيان كل مبادئه وإثباتها، من غير أن يكون له مبادئ يأخذها مسلمة عن غيره من العلوم، قال ابن أمير الحاج في شرحه لكلام ابن الهمام: (فظهر أن هذا العلم مستقل برأسه غير مستمد من علم مدون قبله شيء يكون منه جزءا وهو المطلوب)[2].

بناء على هذا الرأي: إن المسائل التي يبحث عنها في أصول الفقه وفي غيره من العلوم ليست إلا مسائل مشتركة بين أصول الفقه وتلك العلوم، من غير أن يقتضي ذلك أصالتها بالنسبة لتلك العلوم واستمدادها بالنسبة لأصول الفقه، بل هي من المسائل المشتركة بين أصول الفقه وبينها؛ لأنه ليس هناك مانع عرفي يمنع من تداخل بعض مسائل العلوم؛ لأن هذا الاشتراك يقتضيه التداخل بين موضوعات العلوم أو المناسبة بين غاياتها[3]، فهي مسائل مشتركة بحسب الأصل وليس هناك وجه مصحح لإلحاقها بأحد العلمين دون الآخر، فألحقت بكل من العلمين كما ألحق بكل منهما مسائله لكونها من الأحوال الذاتية لموضوعه. في حين ذهب باقي العلماء إلى أن لأصول الفقه مصادر يأخذ منها مبادئه على سبيل التسليم بناء على تكفل تلك العلوم ببيان صدقها وإثبات حجيتها[4].

وبالمقابل هناك من ينكر مدخلية بعض العلوم في أصول الفقه لاعتبارات معينة، فكان من المناسب في هذا المطلب أن نشير إلى الضابط في احتياج أصول الفقه إلى غيره أو استمداده منه على سبيل الإجمال، ثم الكلام عن مصادره على سبيل التفصيل، لبيان جهة اعتماد أصول الفقه عليها، ومواقف العلماء منها، وما ثار حولها من كلام له ارتباط بهذا الموضوع، وذلك من خلال المطالب التالية:

---

[1] - ابن الهمام، **التحرير**، الجزء لأول، ص٨٩.

[2] - ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير**، الجزء الأول، ص٩٠.

[3] - ابن الهمام، **التحرير**، الجزء الأول، ص٩٠.

[4] - الإيجي،شرح مختصر المنتهى، الجزء الأول، ص٧. السبكي، **الإبهاج**، الجزء الأول، ص٧. الزركشي، **البحر المحيط**، الجزء الأول، ص٢٣.

المطلب الأول : الضابط في استمداد أصول الفقه من غيره .

ترتيب العلوم عبارة عن أمر اصطلاحي اقتضاه: حسن التعليم، والحذر من تداخل العلوم، والاحتراز عن التكرار بتحصيل الحاصل[١]. إلا أن مسائل العلوم بعضها ينبني على بعض، وبعضها يتفرع عن بعض، مما يجعل هناك ارتباطا بين المسألة وما ينبني عليها أو يتفرع عنها، وعند تصنيف العلوم يلاحظ المسائل المشتركة في موضوع واحد فتجعل من مسائل العلم، وأما المسائل التي تنبني عليها مسائله فتجعل من أصوله ومبانيه[٢]، وهي بنفسها تعتبر مسائل في علومها الخاصة، **فهذه المسائل تعتبر من مبادئ العلم ومبانيه وأما العلوم التي تؤخذ منها فتعتبر من مصادره.**

هذا الشأن منطبق تماما على أصول الفقه، فهناك علوم هي أعلى رتبة منه أو أكثر اختصاصا بالنسبة إلى بعض المباحث التي لها ارتباط به، هذه العلوم –باشتمالها على المباحث التي يأخذها الأصولي مسلمة في أصول الفقه– تعد من مصادره، ولا تكون كذلك إلا إن كان بينها وبين أصول الفقه نوع مناسبة في تصوير مسائله أو في إثباتها وتسليمها للابتناء عليها[٣]. وذلك بأن يكون بين غايتها وغاية أصول الفقه، أو بين موضوعها وموضوع أصول الفقه ارتباط صحيح[٤]. وبالمقابل هناك موضوعات يأخذ الأصولي منها مواده[٥] أو يجري عليها أحكامه.

هذه العلوم أو الموضوعات التي بينها وبين أصول الفقه نوع مناسبة بحيث يأخذ منها مبادئه ويستمد مواده هي: علم الكلام، اللغة العربية، والفقه (الأحكام الشرعية). ومنها: القرآن الكريم، الحديث النبوي، المنطق. أما تفصيل مدخليتها في أصول الفقه ووجه احتياجه إليها فيمكن توضيحها –بإذن الله تعالى– من خلال بقية مسائل هذا المطلب.

---

[١] - السيد الشريف، **شرح المواقف**، الجزء الأول، ص ٣٤-٣٥.

[٢] - حرب، أحمد، **الصلة بين أصول الفقه وعلم الكلام**، ص٢٩.

[٣] - الإيجي،شرح مختصر المنتهى، الجزء الأول، ص١٨

[٤] - حرب، أحمد، **الصلة بين أصول الفقه وعلم الكلام**، ص٤٢.

[٥] - استمداد العلم: ما منه مواده. [ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير**، الجزء الأول، ص٨٦]

المطلب الثاني : استمداد أصول الفقه من علم الكلام .

علم الكلام هو: علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه[١]. أو هو العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية عن أدلتها اليقينية[٢].

فعلم الكلام يبحث في إثبات العقائد الدينية من وجود الخالق تعالى، وإثبات صفاته، وما يتعلق بأفعاله تعالى من إرسال الرسل، وتصديقهم بالمعجزات وجهة دلالة هذه المعجزات على صدقهم، وتصحيح نبوة النبي –صلى الله عليه وسلم– وبيان وجوه إعجاز القرآن الكريم واثبات إعجازه في فصاحته وبلاغته، والرد على القائلين بالصرفة[٣]، والكلام في عصمة الأنبياء، وتكليف العباد وشروط التكليف وإبطال قول الجبرية، وإثبات الثواب والعقاب والوعد والوعيد وإبطال قول المرجئة، والكلام في التحسين والتقبيح وتعليل أفعال الله تعالى، والكلام في النسخ من حيث إمكانه وحقيقته، وغير ذلك من العقائد. ولا شك في أن هذه العقائد تعتبر قواعد وأصولا يعتمد عليها في إثبات أصول الفقه وفي تحقيق مباحثه –كما هو الحال بالنسبة إلى سائر العلوم الشرعية– ويمكن تفسير هذا الاحتياج وبيانه من ثلاث نواح هي[٤]:

الناحية الأولى : الحاجة إلى علم الكلام في الإثبات؛ وذلك لأنه لا يتصور ثبوت الشرع ولا الشريعة من غير إثبات الخالق وصفاته وإرسال الرسل وغير ذلك من المباحث التي تثبت في هذا العلم، فكان علم الكلام من هذه الناحية أصلاً لجميع العلوم الشرعية لتوقف ثبوتها واعتبارها عليه[٥].

الناحية الثانية : الحاجة إلى علم الكلام في الاستمداد من حيث إن مباحث هذا العلم تعتبر قواعد كبرى يعتمد عليها في إثبات كثير من مسائل العلوم الشرعية وتحقيقها، وذلك لأنه تثبت به العقائد الإسلامية الحقة التي تكون حاكمة على جميع العلوم، ومن هنا فإن سبب اهتمام العلماء بعلم الكلام إثبات العقائد الحقة التي تعتبر مبادئ للعلوم الأخرى والتي وقع فيها خلاف من قبل الفرق المختلفة. بالتالي فالعلوم الشرعية كافة لا بد وأن تكون أصولها العقائدية ومبادئها الأولية مأخوذة من هذا العلم ومباحثه.

---

١ - الإيجي، **المواقف**، الجزء الأول، ص٣١.

٢ - التفتازاني، **شرح المقاصد**، الجزء الأول، ص١٦٣.

٣ - المراد بالصرفة: أن إعجاز القرآن الكريم ليس في فصاحته وبلاغته، بل في صرف الله تعالى الناس عن معارضته، وإن كان في مقدور البشر الإتيان بمثله.

٤ - حرب، أحمد، **الصلة بين أصول الفقه وعلم الكلام**، ص٨٣-٨٤.

٥ - السيد الشريف، **شرح المواقف**، الجزء الأول، ص٤١. **حاشية الملا أحمد الجندي** على شرح العقائد النسفية، ص٨. الطبعة الإيرانية ضمن مجموعة الحواشي البهية على العقائد النسفية.

الناحية الثالثة : أن من مباحث علم الكلام ما يسمى بنظرية المعرفة أو مباحث النظر، ولا شك أن لها أهمية كبيرة في أصول الفقه الذي هو في نفسه يمثل جزءا من نظرية المعرفة الإسلامية ويبحث فيها، فكان لا بد وأن يأخذ الأصولي كثيرا من هذه المبادئ مسلمة فيه بناء على ما قرره علماء الكلام[١]. وهذه المسألة سيأتي عليها مزيد تفصيل عند الكلام عن استمداد أصول الفقه من المنطق.

بالتالي لا تقتصر مدخلية علم الكلام في أصول الفقه على مسألة التحسين والتقبيح، فلا يصح بعد ذلك ما ذهب إليه ابن الهمام في محاولته الشاقة لإثبات استقلال أصول الفقه، حيث لم يعد علم الكلام في ضمن ما ذكره مما منه استمداد أصول الفقه بناء على أنه لا يحتاج إليه إلا في مسألة التحسين والتقبيح وهي لا تدخل إلا في مبحث الحاكم وهو من مبادئ أصول الفقه لا من مسائله الأصلية.

ثم مسألة التحسين والتقبيح لا تقتصر فائدتها على مسألة الحاكم، وإنما لها مدخلية في مختلف الأبواب الأصولية مثل إثبات التعبد بالظنيات وجواز النسخ وحقيقة القياس وغيرها من المباحث الكثيرة -المفصلة في رسالة "الصلة بين أصول الفقه وعلم الكلام في مسألتي التحسين التقبيح وتعليل أفعال الله تعالى"-. وبالمقابل فالمسائل الكلامية التي لها ارتباط بأصول الفقه والتي تعتبر من مبانيه كثيرة جدا ذُكر هنا شيء يسير منها في أول الكلام. وستأتي الإشارة إلى بعض هذه المباني في المطلب التالي إن شاء الله تعالى.

أصول الفقه متوقف على علم الكلام؛ لأنه يعتبر أصلاً بالنسبة إليه، وذلك في كثير من مبادئه التي يعتمد عليها في تصوير مسائله أو في البرهنة عليها. ومن المعروف أن بعض هذه المبادئ قد وقع فيها خلافات جوهرية –بالنفي أو الإثبات– بين الفرق الكلامية، ولهذا كثر الخلاف في المباحث الأصولية المبنية عليها؛ لأن الاختلاف في الأصل يقتضي الاختلاف في الفرع قطعاً –إما في ثبوته وإما في فهمه وطريقة إثباته-. من هنا جاءت الكتب الأصولية متنوعة مختلفة بالطرح والإثبات باختلاف المرجعية العقائدية للمدارس الكلامية، فكان بعضها مؤلفاً على أصول المعتزلة وبعضها على أصول الأشاعرة أو الماتريدية.

إذا كان الحال كذلك فإن أصول الفقه لا يقوم بنفسه ولا تتحقق مباحثه إلا بعلم الكلام، لأن إثبات مباحثه فرع عن تحقيق الخلاف فيها، لذلك فإن التحقيق العلمي لمباحث أصول الفقه فرع عن التحقيق العلمي لتلك المباحث الكلامية. وهذا حال العلماء الذين أسسوا لهذا العلم وقرروا مباحثه وحرروا أدلته فقد كانوا علماء في علم الكلام ومحققين فيه –وأما من جاء

---

[١] - الزركشي، **البحر المحيط**، الجزء الأول، ص٢٩.

بعدهم فيمكنهم أن يدرسوا أصول الفقه تقليداً لأولئـك العلمـاء واعتمـاداً علـى تحقيقـاتهم الأصولية–. وبالتالي فإن أصول الفقه في أصل بنائه وإثبات مباحثه لا يكون إلا بإحاطة تامـة وعلم واسع بمباحث علم الكلام. والفرق كبير بين إثبات المباحث الأصولية وتقريرهـا وبـين دراستها وتعلمها. لعل عدم التفريق بينهما هو الذي جعل بعضهم يظن إمكان استغناء الأصول عن علم الكلام بناء على أن الشروع في دراسته ليس متوقفاً على الإحاطة بعلم الكلام، وهـذا خطأ؛ فإن الشخص يمكنه أن يدرس الفقه دون الإحاطة والتحقيق بأصول الفقه ولكن الفقه فـي أصل إثباته واستنباط أحكامه لا يكون دونه. يقول قطب مصطفى سانو في خلاصة بحثه عـن الصلة بين أصول الفقه وعلم الكلام: (بناء على ما سبق فإن هذا البحث يقترح دراسة مبـادئ علم الكلام مع علم الأصول جنباً إلى جنب، إذ لم يعد وارداً استيعاب علم الأصول بعيداً عـن استيعاب مبادئ علم الكلام، فالمباحث التي عدت جزءاً لا يتجزأ من مكونات علـم الأصـول يتوقف حسن فهمها على التمكن من مبادئ علم الكلام)[1].

المطلب الثالث : استمداد أصول الفقه من اللغة .

المسألة الأولى : مفهوم علوم اللغة وأنواعها.

علوم اللغة: هي العلوم التي يقتدر بالوقوف عليها على الاحتراز عن الخلل في كـلام العرب لفظا وخطا[2].

هذه العلوم اللغوية عديدة يمكن تصنيفها بجهات مختلفة أفضلها ما ذكره السيد الشريف الجرجاني -رحمه ا تعالى- حيث نص على أن بعض هذه العلوم أصول في ذلك الاحتراز، وبعضها فروع:

- أما **الأصول** فالبحث فيها إما عن المفردات أو عن المركبات.

- أما المفردات فالبحث عنها: إما من حيث جوهرها وموادها فعلم اللغة، أو من حيث صورها وهيئاتها فعلم الصرف، أو من حيث انتساب بعضها إلى بعض بالأصـالة والفرعيـة فعلم الاشتقاق.

---

[1] - قطب مصطفى سانو، **المتكلمون وأصول الفقه** قراءة في جدلية العلاقة بين علمي الأصول والكلام، مجلة إسلامية المعرفة، المجلد٣، عدد ٦، (١٩٩٧م)، ص٣٧-٧٠.

[2] - القوشجي،علاء الدين بن محمد، **عنقود الزواهر في الصرف**، ص١٦٥، دار الكتب والوثـائق القوميـة، القاهرة، ط١(١٤٢١-٢٠٠١)

- وأما المركبات فالبحث عنها إما على الإطلاق: فإما من حيث هيئاتهـا التركيبيـة وتأديتها المعاني الأصلية فعلم النحو، أو باعتبار إفادتها لمعان مغايرة لأصـل المعنـى فعلـم المعاني، أو باعتبار كيفية تلك الإفادة في مراتب الوضوح فعلم البيان. وإما عـن المركبـات الموزونة: فإما من حيث وزنها فعلم العروض، أو من حيث أواخر أبياتها فعلم القافية.

- وأما **الفروع** فالبحث فيها إما أن يتعلق بنقوش الكتابـة فعلـم الخـط، أو يخـتص بالمنظوم فالعلم المسمى بقرض الشعر، أو بالمنثور فعلم إنشاء النثر من الرسائل والخطب، أو لا يختص بشيء منها وهو علم المحاضرات ومنه التواريخ. وأما البديع فقد جعلوه ذيلا لعلـم البلاغة لا قسما برأسه[١].

هذا ما ذكره السيد الشريف الجرجاني، ولا شك أن أصول الفقه يعتمد على علوم اللغة الأصلية التي تبحث عن أحوال المفردات أو المركبات على سبيل الإطلاق. وأما العلوم التـي تبحث عن أحوال المركبات المخصوصة، أو العلوم الفرعية فهي خارجة عن موضوع أصول الفقه وعن غايته؛ وذلك لأنه لا يتوقف عليها فهم معاني الألفاظ ولا دلالة التراكيـب اللغويـة على معانيها الأصلية أو التبعية. فالعلوم التي يحتاج إليها أصول الفقه والتي يتكامل بها يمكـن عدها بما يلي: اللغة، الصرف، الاشتقاق، النحو، المعاني، والبيان[٢].

المسألة الثانية : جهة احتياج أصول الفقه إلى هذه العلوم على سبيل الإجمال.

اللغة عبارة عن ألفاظ موضوعة للدلالة على المعاني المقصودة[٣]، واللفظ عبارة عـن صوت مشتمل على بعض الحروف الهجائية[٤]، وهو إنما يدل على معناه بالوضع؛ أي باتفـاق أهل الوضع (اللغة) على جعل اللفظ بإزاء المعنى بحيث إذا أطلق اللفظ فهم منه المعنى[5]. فمن

---

١ - القوشجي، **عنقود الزواهر**، ص١٦٦.

٢ - جرت عادة بعض المعاصرين على تقسيم المباحث اللغوية إلى أنظمة هي: النظـام الصـوتي، والنظـام الصرفي، والنظام النحوي، والنظام الدلالي أو علم المعجم، والنظام البياني، والنظام الكتابي. [محمد عبد الغني المصري، **علم الصرف والنظام اللغوي**، ص٩-١٧.مطبعة الرسالة، عمان، ط١(١٤١٠-١٩٨٩)]

٣ - ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير**، الجزء الأول، ص٩٠.

٤ - الأشموني، علي بن محمد، **شرح ألفية ابن مالك**، الجزء الأول، ص٢٩، المكتبـة العصـرية، بيـروت، ط١(١٤٢٥-٢٠٠٤).

5 - الكفوي، **الكليات**، ص٩٣٤. ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير**، الجزء الأول، ص٩٠.

خلال الوضع وجريان الاستعمال تصبح هناك علاقة ذهنية بين سماع اللفظ واستحضار المعنى الموضوع له هي التي نسميها بالدلالة اللغوية. ثم الفهم من الألفاظ بالوضع يشمل: ما يفهم منها على سبيل الإفراد، وما يفهم منها على سبيل التركيب، وما يفهم منها بذاتها وبقرائن الأحوال التي تحتف بها، وبالتالي فإن فهم المعنى من اللغة يتوقف على معرفة معاني الفاظها كما يتوقف على معرفة أساليبها في الدلالة والبيان.

ولما كان القرآن الكريم منزلا باللغة العربية على نحو بلغ حد الإعجاز في فصاحته وجزالته وبلاغته، لا بد أن يكون الفهم عنه على ما يليق بمرتبته، مما يقتضي أن يكون الفهم عنه على قدر الفهم عن اللغة، والتعمق فيه على قدر التعمق في أساليبها وأسرارها وبيانها. وبالمقابل على قدر الجهل بها يكون الجهل به وإمكان الخطأ في الفهم عنه، وكذا الحال بالنسبة إلى السنة النبوية فإنها جاءت كما قال تعالى: وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه [1]. قال الإمام الشافعي –رضي ا عنه–: (وإنما بدأت بما وصفت من أن القرآن نزل بلسان العرب دون غيره؛ لأنه لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب وكثرة وجوهه وجماع معانيه وتفرقها، ومن علمه انتفت الشبه التي دخلت على من جهل لسانها)[2].

لذلك كانت الإحاطة باللغة العربية شرطا ضروريا في فهم التشريع والوقوف على مقاصده، وكانت المباحث اللغوية جزءا من مباحث أصول الفقه[3]. إلا أن اللغة قبل الرسالة وهناك علوم تخوض فيها على سبيل الأصالة -كالنحو والصرف واللغة والوضع والبيان والبديع والمعاني والخط والإملاء والنثر والشعر والخطابة وغيرها[4]-. أما أصول الفقه فإنما يخوض فيها؛ لأن التشريع نازل بها؛ وبالتالي فأنه يخوض فيها من جهة خاصة، وهي التوصل إلى استنباط الأحكام الشرعية، مما يعني أن هناك قدرا من الاشتراك بين المباحث اللغوية في أصول الفقه والمباحث اللغوية المذكورة في تلك العلوم. وبالمقابل فإن هناك مباحث خاصة بأصول الفقه تناسب غايته، وهي المباحث التي تعنى بدلالة أحوال النظم التي جاء عليها القرآن الكريم كالكلام في دلالة الأمر والنهي والخاص والعام والمطلق والمقيد والمجمل

---

[1] - سورة: إبراهيم، الآية: (٤).

[2] - الشافعي، **الرسالة**، ص٥٤. انظر أيضا: الشاطبي، **الموافقات**، الجزء الرابع، ص١١٥. انظر أيضا: الرازي، **المحصول**، الجزء الأول، ص٥٣. السيوطي في **الاقتراح في علم أصول النحو**، ص١٨٣، جمعية دائرة المعارف العثمانية، ط٢(١٣٥٩ هـ).

[3] - ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير**، الجزء الأول، ص٨٦.

[4] - الجويني، **البرهان**، الجزء الأول، ص٤٣. ابن الهمام، **التحرير**، الجزء الأول، ٨٧.

والمبين، ومرتبتها في الوضوح، وكيفية الاستدلال بها، وغيرها من المباحث التي لا يخـوض فيه أهل اللغة من حيث هم لغويون لعدم تحقق غرض لهم لتفصيل البحث فيها قال تقي الـدين السبكي: (إن الأصوليين دققوا في فهم أشياء من كلام العرب لـم يصـل إليهـا النحـاة ولا اللغويون؛ فإن كلام العرب متسع جدا والنظر فيه متشعب، فكتب اللغة تضبط الألفاظ ومعانيها الظاهرة دون المعاني الدقيقة التي تحتاج إلى نظر الأصولي واستقراء زائـد علـى اسـتقراء اللغوي)[1].

من هنا فإن أصول الفقه وإن كان يستمد بعض مباحثه من اللغة إلا أنه وفـي نفـس الوقت يعتبر متأصلا في مسائل أخرى، وهي التي تتعلق بلغة الشارع وأساليبه في الدلالة على معاني التشريع والأحكام والتكليفات[2].

فأصول الفقه لا يبحث في كل ما يتعلق باللغة؛ لأن البحث فيها مستوفى فـي العلـوم اللغوية الأخرى، وإنما يقتصر على القدر الضروري من المباحث اللغوية التي يحتـاج إليهـا لبيان كيفية بحث الأصولي لها، أو القدر الذي لا تفي به تلك العلوم مما يتوقـف عليـه فهـم التشريع والاستدلال بالأدلة النقلية على سبيل الإجمال، هذا ما عبر عنه الإمام الجويني بقوله: (ولكن لما كان هذا النوع –أي اللغة– فناً مجموعاً ينحى ويقصد، لم يكثر منه الأصوليون مع مسيس الحاجة إليه، وأحالوا مظان الحاجة على ذلك الفن، واعتنوا في فنهم بما أغفلـه أئمـة العربية، واشتد اعتناؤهم بذكر ما اجتمع فيه إغفال أئمة اللسان وظهور مقصد الشارع، وهـذا كالكلام على الأوامر والنواهي والعموم والخصوص وقضايا الاسـتثناء ومـا يتصـل بهـذه الأبواب، ولا يذكرون ما ينصه أهل اللسان إلا على قدر الحاجة الماسة التي لا عـدول عنهـا)[3].

---

[1] - السبكي، **الإبهاج**، الجزء الأول، ص٧.

[2] - هناك مباحث لغوية تذكر في المقدمات أو المبادئ، وأخرى تذكر في المسائل عند الكـلام عـن وجـوه الاستدلال بالقرآن الكريم والسنة النبوية؛ فالمباحث التي تتعلق بدلالة الأقسام التي جاء عليها نظم القرآن مـن مسائل أصول الفقه لأنها عبارة من أحوال الدليل النقلي من حيث يتوصل به إلى استنباط الأحكام الشـرعية، وأما إثبات هذه الأقسام في اللغة فإنه تعتبر من مبادئ أصول الفقه؛ لأنها من التصورات التي لا بد منهـا أولاً للاعتماد عليها بعد ذلك في البحث عن دلالة كل قسم منها -في اللغة أو في عرف الشارع واستعمالاته-. وأما المباحث التي تفيد مجرد كمال في معرفة اللغة ويكون لها مناسبة بعيدة لمقاصد أصول الفقه كالكلام في سبب الوضع والحاجة إليه فهي من مقدماته.

[3] - الجويني، **البرهان،** الجزء الأول، ص٤٣-٤٤.

هذا التوجيه مبني على منع تداخل العلوم وتكلف تحصيل الحاصل، وإلا فهذه المباحث اللغوية التي تذكر في علم البيان والنحو والصرف ليست خارجة عن موضوع أصول الفقه، ولا تعتبر من مبادئه، وإنما هي من مسائله الأصلية، إلا أنهم استغنوا عن ذكرها في أصول الفقه بناء على أن البحث فيها قد فصل في كتب اللغة.

من هنا فإن الأصولي لا يعد أصوليا بالمعنى الحقيقي إلا إن كان متحققا من تلك المباحث اللغوية كتحققه من المباحث المذكورة فيه، وهذا ما حققه الكمال ابن الهمام حيث نص على أن استمداد أصول الفقه من اللغة نفسها لا من كتب اللغة؛ أي أن الأصولي يباشر بنفسه النظر في اللغة لاستخلاص القواعد والقضايا التي يحتاج إليها في الاستدلال بالقرآن أو السنة من غير أن يأخذها مسلمة عن علماء اللسان،[١]؛ فالحال أن الأصوليين يبحثون في اللغة من حيث هي ثم يطبقون أحكامها على القرآن الكريم والحديث النبوي باعتبار أن اللغة متقدمة عليهما والتشريع نزل بها وعلى مقتضى أساليبها[٢].

إذا قلنا بأن اللغة من مصادر أصول الفقه باعتبار أنها واسطة التبليغ وإذا كان الأصولي يبحث في استخلاص قواعد وقوانين الاستدلال، فلا بد وأن يكون الأصولي متعمقا في اللغة ومتبحرا فيها بالقدر الذي يؤهله للكشف عن هذه الأسرار والضوابط إذ دوره ليس استعمالها -كالفقيه الذي لم يشترط فيه أن يكون فيها كأئمة اللغة- وإنما دوره الكشف عنها لذلك كان الواجب في حقه أن يكون مجتهدا فيها، قال الإمام الجويني: (ومن مواد أصول الفقه اللغة العربية فإنه يتعلق طرف صالح منه بالكلام على مقتضى اللألفاظ، ولن يكون المرء على ثقة من هذا الطرف حتى يكون محققا مستقلا باللغة العربية)[٣].

الذي يؤكد اشتراط كون الأصولي مجتهدا في اللغة أن غالب بحثه يقوم على البحث في اللغة ووضع ضوابط الاستدلال بها على المعاني والمقاصد قال الإمام الجويني: (اعلم أن معظم الكلام في الأصول يتعلق بالألفاظ والمعاني، أما المعاني فستأتي في باب القياس إن شاء الله تعالى، وأما الألفاظ فلا بد من الاعتناء بها؛ فإن الشريعة عربية، **ولن يستكمل المرء خلال الاستقلال بالنظر في الشرع ما لم يكن ريانا من النحو واللغة**)[٤].

---

[١] - ابن الهمام، **التحرير،** الجزء الأول، ص٨٦. ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير،** الجزء الأول، ص٨٦.

[٢] - ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير،** الجزء الأول، ص٨٧.

[٣] - الجويني،**البرهان،** الجزء الأول، ص٧.

[٤] - الجويني، **البرهان،** الجزء الأول، ص٤٣.

يؤكده أيضا أن صفي الدين الهندي نص على أن موضوع أصول الفقه وهـو الأدلـة راجع إلى الأحوال العارضة للألفاظ[١].

المطلب الرابع : استمداد أصول الفقه من الفقه والأحكام .

من المعروف أن الفقه مبني على الأصول ومتوقف عليه، فلا يصح أن يكون الأصول متوقفا على الفقه أيضا؛ لأن ذلك يؤدي إلى الدور، وهو باطل[٢]، إلا أن تكون جهـة التوقـف مختلفة. ولما كان بالإمكان اختلاف جهة احتياج أصول الفقه إلى الفقه عن جهة احتياج الفقـه إليه ذهب بعض العلماء إلى عد الفقه من مصادره؛ وذلك من نواح عدة أهمها:

أولاً : إن "الأصل" له ارتباط بـ"الفرع"؛ لأن الأصل لا يتحقق أصلا إلا بإضافته إلى الفرع، وهكذا هو الحال بالنسبة لأصول الفقه، فإنه لا يتحقق أصلا له إلا بإضافته إليه، فيكون الأصول محتاجا إلى الفقه في تصوره[٣].

ثانياً : إن الأصول محتاج إلى الفقه في أصل تقرره ونشأته؛ حيث إن الحاجـة إلـى استنباط الأحكام الفقهية كانت الباعث على الاهتمام به.

ثالثاً : إن الأصول متأثر بالفقه في تطوره والتوسع في مباحثه؛ ضرورة أنـه كلمـا توسعت دائرة الفقه وتنوعت مسائله وتشعبت مذاهبه كان ذلك داعياً للاهتمام بالكشـف عـن طرق جديدة ومعتبرة قادرة على استيعاب المستجدات بالاستدلال على أحكامها، فالتطور فـي الفقه ينعكس ولابد على الأصول ويؤثر فيه.

رابعاً : إن علاقة الفقه -الذي هو العلم بالأحكام الشرعية التي طريقهـا الاجتهـاد- بأصوله علاقة الجزئي بالكلي، فالكلي يمكن أن يثبت أولاً فيثبت بـه الجزئـي -أي جزئـي الاجتهاد- كما يمكن أن يثبت تبعاً باستقراء الجزئيات المتكثرة وملاحظة العناصر المشـتركة بينها -كما هو الحال في الأحكام التجريبية-. لكن لما كان الفقه متفرعاً على الأصول ومبنيـاً عليه فإن استقراء الاجتهادات الفقهية إنما يفيد في الكشف عن القواعد الأصولية التـي يسـير عليها الفقهاء في اجتهاداتهم -كما هو الحال بالنسبة لأصول الفقـه علـى طريقـة الأحنـاف الأوائل-.

---

[١] - الهندي، صفي الدين، **نهاية الوصول،** الجزء الأول، ص٢٦.

[٢] - التفتازاني، **حاشية التفتازاني** على شرح المنتهى، الجزء الأول، ص٣٥.

[٣] - الجويني، **البرهان،** الجزء الأول، ص٨٧.

علماً بأن كل دليل تفصيلي له كلي يرجع إليه ويندرج تحته[١]، والأصولي يبحث في الأدلة التفصيلية -التي هي في الأصل محل خوض الفقيه- ليصل من خلالها إلى الكليات التي ترجع إليها وتندرج تحتها هذه الأدلة التفصيلية.

هذا وما زال علماء المناهج مختلفين في وظيفة علم المناهج هل هي وضع المناهج والقواعد التي يجب على علماء الفن أن يسلكوها ويتقيدوا بها؟ أم الكشف عنها واستخلاصها من خلال استقراء وتتبع ممارسات علماء الفن الذي يبحث عن مناهجه؟

الحاصل: أن علم الأصول مستند إلى الفقه في تصوره ونشأته وتطوره، وأنه يستمد من جزئيات الاجتهادات ومن الفروع الفقهية ما تستعين به على تحقيق مقاصده، يؤكد ذلك أن الكتب الأصولية لا تخلوا عنها، فإنها وإن كانت خارجة عن حقيقة أصول الفقه إلا أنها تذكر فيه لما في ذكرها من فوائد ضرورية بالنسبة إليه. فالفروع الفقهية تذكر فيه لأسباب عدة منها:

أولاً : توضيح القاعدة الأصولية والتمثيل عليها[٢]، إذ المثال جزئي يذكر لتوضيح القاعدة[٣].

ثانياً : تصحيح القاعدة الأصولية والتأكيد عليها من خلال تكثير الشواهد والاستدلال بها في الكشف عنها -كما هي طريقة الأحناف-.

ثالثاً : التمرس بها على تطبيق القواعد الأصولية في الاستنباط الفقهي بحيث يتأهل الباحث من خلالها إلى النظر والاستدلال الفقهي[٤].

رابعاً : بيان وجه خروج الفروع الفقهية عن القواعد الأصولية التي يتوهم اندراجها تحتها للمحافظة على سلامتها من النقض والشذوذ.

خامساً : يمكن أن تذكر فيه لأن لها ارتباطا ما في تكميل مباحث أصول الفقه كما في بعض مسائل الاجتهاد.

وبالمقابل فإن بعض العلماء ذهب إلى استمداد أصول الفقه من الأحكام بدلا من الفقه:

---

[١] - السبكي، **الإبهاج**، الجزء الأول، ص٢٢.

[٢] - الآمدي، **الإحكام**، الجزء الأول، ص٩.

[٣] - محمد بن محمد أبو حامد الغزالي، **معيار العلم**، ص٢٨.

[٤] - الآمدي، **الإحكام**، الجزء الأول، ص٩.

فإن أريد استمداده منها حال ثبوتها؛ أي حال نسبتها إلى أفعال المكلفين يكن المـراد بها الفقه، فلا يختلف الكلام فيها عما سبق من استلزام الدور والجواب عنه.

وأما إن أريد استمداده منها من حيث العلم بحقائقها وأقسامها والأحكام المتعلقـة بكـل قسم منها فهي من المبادئ التي يتوقف عليها الشروع في الفقه وفـي أصـوله؛ لأنهـا تقـع محمولات لمسائلهما -كما يقال "الصلاة واجبة" و"الأمر للوجوب"- والحكم على الشيء فـرع تصوره[1]. وكل علم يتكفل ببيان مفاهيمه التي يتوقف عليها[2]، فالأصل أن يستقل كل من الفقـه وأصوله ببيان الأحكام الشرعية التي تدخل في مسائلهما من غير أن تكون متأصلة فـي أحـد العلمين ومستمدة في الآخر، إلا أنه لما كان الأصول متقدما في الرتبة على الفقه مع كونها أي الأحكام تقع جزءا من موضوعات مسائله[3] بالإضافة إلى ذهاب بعـض العلمـاء إلـى أنهـا موضوع أصول الفقه -كالإمام الغزالي في **معيار العلم**[4]-، أو جزءا من موضوعه -كصـدر الشريعة البخاري ومن تابعه من الأحناف[5]- لأجل ذلك كله تم بحثها على سبيل التفصيل فيـه على أنها من مسائله أو من مبادئه. ولما وقع بحثها كذلك في أصول الفقه استغنى الفقيه عـن تكلف البحث فيها ثانية منعاً من التكرار بتحصيل الحاصل، خاصة وأن أصول الفقـه لشـدة التصاقه بالفقه، لأنه موضوع له بالأصالة، اعتبر بكل ما فيه مـن أحكـام وتصـورات مـن مبادئه[6].

المطلب الخامس : استمداد أصول الفقه من الكتاب والسنة .

استمداد العلم ما منه مدده أي مادته، وأهم ما يستمد منه أصول الفقه الكتاب والسـنة؛ لأنه يبحث فيه عن الأدلة النقلية ووجوه الاستدلال بها فالأدلة الأصولية جميعاً تتوقف عليهمـا إما في **ثبوتها** أي في وضعها أدلة للأحكام ومعرفات عليها بجعل الشارع كما في الإجماع، أو في **الاعتداد بها** إن أمكن التمسك بها عقلا فإنه لا يعتد بها أي لا تعتبر من الأدلة التي تثبـت

---

[1] - ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير**، الجزء الأول، ص٨٧-٨٨. الآمدي، **الإحكام**، الجـزء الأول، ص٩.

ابن الساعاتي، **نهاية الوصول**، ص٥٢، دار الكتب العلمية، بيروت، طبعة عام (١٤٢٥- ٢٠٠٤).

[2] - السيد الشريف، **حاشية السيد على شرح المنتهى**، الجزء الأول، ص٣٧.

[3] - التفتازاني، **حاشية التفتازاني على شرح المنتهى**، الجزء الأول، ص٣٥.

[4] - الغزالي، **معيار العلم**، ص٢٤٠.

[5] - البخاري، صدر الشريعة، **التوضيح**، الجزء الأول، ص ٤١.

[6] - ابن الهمام، **التحرير** مع شرح **التقرير**، الجزء الأول، ص٨٧-٨٨، بتصرف يسير.

بها الأحكام الشرعية إلا إن كانت معتبرة باعتبار الشارع إياها كذلك كما هو الحـال بالنسـبة للقياس[1].

ومن المعروف أن هناك علوماً مختصة بالكتاب وأخرى مختصة بالسنة بحيث تتناول هذه العلوم كل ما يتعلق بهما من الأحوال ومن جهات مختلفة، في حين أن أصول الفقه يبحث عن أحوالهما من جهة مخصوصة هي التوصل بهما إلى استنباط الأحكـام الشـرعية، وهـذا يقتضي ضرورة وقوع التداخل بين مسائلهما، من غير أن يلزم عن هذا التداخل أن هذه مسائل أصلية بالنسبة لعلومهما -أي **علوم القرآن والسنة**- ومبادئ مستمدة منهما بالنسـبة لأصـول الفقه، بل الحق أن أصول الفقه لا يستمد شيئا من أحكامه من هذه العلوم وإنما يبحث في كل ما يتعلق بالكتاب والسنة مما له علاقة بالاستدلال الفقهي على سبيل الاستقلال من غير أن يقلـد المفسر أو المحدث في شيء مما يعتبر من مسائله، وإنما يدخل الأصولي في الكتاب والسـنة كدخول المفسر والمحدث فيهما[2]. بمعنى أن استمداد أصول الفقه منهما كاستمداده من اللغة.

وبالتالي لا بد من التفريق بين القرآن الكريم والسنة النبويـة وبـين علومهمـا فـإن الأصولي يستمد منهما لا من علومهما. إلا أنه لما كانت هذه العلوم مختصة بموضوعاتها قـد يستغني الأصولي عن ذكر المباحث التي تكفي تلك العلوم بحثها في أصول الفقه وإنما يقتصر على المباحث التي ينبغي التفصيل فيها على طريقة أصول الفقه وبما يحقـق غايتـه -وهـي المسائل التي لا تكفيه تلك العلم بحثها- كالكلام عن أنواع الـدلالات ومراتـب الأدلـة فـي الاحتجاج وطرق رفع التعرض الظاهري بينها.

إن كل ما يتوقف عليه الاستدلال على سبيل الإجمال يعتبر من مسائل أصول الفقـه - التي ينبغي على الأصولي من حيث هو أصولي أن يقررها- وإن لم تذكر فيه بأن أحيل بحثـا إلى علوم أخرى. والأصولي لا يعتبر أصولياً محققا إن لم يكن مجتهدا في القرآن وفي السـنة في حدود موضوعه وغايته؛ أي إن لم يكن قادراً على تقرير جميع وجوه الاسـتدلال بالأدلـة على سبيل الإجمال سواء كانت راجعة إلى الكتاب أو السنة أو إلى لغتيهما.

من خلال ما سبق يمكن أن يقال: إن كتب الأصول لا تحيط بكل مسائله، وإنما تقـرر طريقته وأهم مباحثه وتتكامل بغيرها من العلوم، فالأصولي من خلال كتب الأصـول يصـبح قادراً على امتلاك منهج النظر في أصول الفقه، وتحصل فيه ملكة البحث في كل ما يحتاجـه، وما يزال الأصولي في تكامل ما دام يداوم على الازدياد في مباحثه ويتحقق من طريقته.

---

[1] - الجندي، أحمد، **حاشية الجندي على شرح العقائد النسفية**، ص١٢.

[2] - ابن الهمام، **التحرير**، الجزء الأول،ص٨٩. ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير** ، الجزء الأول، ص٨٩.

المطلب السادسة: استمداد أصول الفقه من المنطق.

المنطق : عبارة عن آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر[1]. فالمنطق يبحث في الخطوات التي يسير عليها الذهن أثناء عملية الفكر والنظر؛ أي كيف ينتقـل مـن المعاني الحاصلة فيه إلى تحصيل معاني جديدة لم تكن معلومة له من قبـل؟ مـن هنـا فـإن موضوع المنطق أصالة المعاني ولا اختصاص له بالألفاظ مما يعني أنه لا يختلف بـاختلاف اللغات أو الأقوام.

الأصل في ذلك أن العقل في حقيقته واحد بين جميع البشر لا يختلف من إنسان لآخر؛ إذ هو: قوة في النفس تستعد بها لإدراك المعاني الظاهرة والاستدلال بها على المعاني الخفية[2]، وهذه القوة متحققة في كل إنسان بنفس الحقيقة إلا أنها قد تتفاوت شدة وضعفا بحسـب حـدة الذهن وقوة الملاحظة والتنبه إلى الدقائق. فالعقل واحد، وطريقة النظر والاستعلام واحـدة لا تختلف باختلاف الناظر ولا موضوع النظر، والمعاني التي تحصل لإنسان يحصل مثلهـا لأي إنسان إذا سلك نفس الطريقة، وكذا فإن أسباب الغلط والانحراف في الفكر واحدة[3].

وبالمقابل فإنه بالإمكان ملاحظة الذهن أثناء عمله لاستخلاص القواعـد التـي تحـدد طريقته في النظر، وبيان ما يصح منها، وتمييزها عما لا يصح، وتحديد الشروط التي يجـب تحققها في كل دليل دليل وفي كل مفهوم مفهوم على سبيل الإجمال، بحيث تكون هذه القواعـد

---

[1] - الأنصاري، زكريا، **شرح إيساغوجي**، ص٩، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط١(١٣٥١-١٩٣٣).
فقولنا: "آلة" أي واسطة بين القوة العاقلة والمطالب الكسبية في الاكتساب. "قانونية" أي كليـة فـإن مباحـث المنطق عبارة قواعد جامعة لا تختص بمطالب معينة وإنما تعم سائر المطالب التي تندرج تحتها على سـبيل الإجمال كما هو الحال بالنسبة إلى أصول الفقه. "تعصم مراعاتها" أي ملاحظتها وإلا فإن من عـرف قواعـد المنطق ولم يراعِها لا ينتفع بها كما أن من لم يعرفها لم يأمن الخطأ لأنه ربما يغفل عنها كمـا قـال الإمـام الغزالي: (من لم يعرف المنطق لا ثقة بعلمه) قالوا في شرح عبارته: أي لا يأمن الخطـأ لفـوات القواعـد الضابطة. وقولنا: "الذهن" هو قوة لاقتناص المطالب الكسبية وقولنا:"عن الخطأ" أي في إصابة الهـدف الـذي تكلف الإنسان النظر لإصابته. وقولنا: "في الفكر" هو حركة النفس المعقولات بخلاف التخيل فإنه حركة النفس في المحسوسات. [الحفناوي، يوسف، **حاشية الحفناوي** على شرح إيساغوجي، ص٩، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط(١٣٥١-١٩٣٣)]

[2] - الكفوي، **الكليات**، ص٦٧. التفتازاني، **شرح العقائد النسفية**، ص٦١، الطبعة الإيرانية.

[3] - بناء عليه فإن ما ذكره السيرافي في نقده للمنطق بعدم جدواه بناء على اختلاف العقول لا يصح. [انظـر نص المناظرة في **الإمتاع والمؤانسة** لأبي حيان التوحيـدي، الجـزء الأول، ص٩٣، المكتبـة العصـرية، لبنان،ط١(١٤٢٤-٢٠٠٣)]

شرطاً في كل فكر ومعياراً تحاكم بناء عليه نتيجة كل نظر. هذه هي وظيفة المنطق وغايته، وبالتالي فإن نتائجه تطال كل العلوم[١]؛ لأن العلوم جميعها نتائج للفكر ومن هنا جعل خادما لها.

بناء على هذا الكلام فإن كل العلوم تستمد من المنطق، وهذا هو الحال بالنسبة لأصول الفقه، فإنه يحتاج إلى المنطق احتياجا ضروريا، إذ لا يصح صدور أي نظر معتبر إلا إن كان وفق شروطه وضوابطه. مع ملاحظة أننا نفرق بين القواعد المنطقية نفسها وبين العلم المتعلق بها إذ القواعد قد تكون حاصلة في الإنسان من غير حاجة إلى تعلم المنطق بسبب سلامة فطرته وحدة ذهنه وطول ممارسته للرأي والاستدلال، وقد يحتاج في ملاحظتها إلى تعلمها والتنبه إليها بالتفصيل المذكور في الكتب المنطقية. من هنا فإنه لا يرد الاعتراض علينا بأن المنطق متأخر عن تدوين الأصول وعن تدوين كثير من العلوم[٢]؛ لأنا نقول: المنطق في حقيقته كالأصول بالنسبة للفقه فالأصول شرط في الفقه ومتقدم عليه رتبة وحصولاً وإن كان متاخراً عنه تفصيلاً وتدوينا.

وظيفة المنطقي ليست وضع القواعد وإنما الكشف عنها وأما هذه القواعد فهي ثابتة في نفس الأمر بثبوت العقل والنظر والفكر، فالعقل يتحقق بما ركب ا فيه من هذه القواعد والإجراءات، فالعقل الذي هو القوة المتعقلة هو نفس هذه القواعد أو هي شرطه[٣]. بالإضافة إلى أن معرفة هذه القوانين تفصيلا تجعل العالم يلاحظ هذه القواعد في فكره وبالتي تجعله مطمئنا إلى واقعية ما يصل إليه من نتائج[٤].

هذا على سبيل العموم، إلا أن لأصول الفقه مزيد اختصاص بالمنطق من نواح عدة أهمها:

الناحية الأولى : إن أصول الفقه كالمنطق في البحث عن القواعد والمبادئ التي ينبغي أن يسير عليها الفقيه في عملية الاستدلال على المطالب الفقهية، فهو كالمنطق في نوعية

---

[١] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص١٠. ابن حزم الظاهري، أبو علي بن أحمد بن سعيد، **التقريب لحد المنطق** والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، ص١٥، دار الكتب العلمية، بيروت، ط(٢٠٠٣).

[٢] - هذا الاعتراض كثيرا ما يردده ابن تيمية في نقضه للمنطق ويوافقه عليه كثير من متابعيه في نقضه وهو من الاعتراضات التي وجهه السيرافي في مناظرته المشهورة مع يونس ابن متى انظر :(أبو حيان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، ص٩٤. ابن تيمية، **نقض المنطق**، ص١٦٨ وما بعدها. السيوطي، **جهد القريحة**، ص٢٠٤)

[٣] - الظاهري، ابن حزم، **التقريب لحد المنطق**، ص١٠.

[٤] - طباطبائي، **المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني**، ص٥٣ وما بعدها. ترجمة عبد الرحمن البلوشي، دار ابن حزم، ط١(١٤١٠-١٩٩٠)

بحثه، وإن كان أخص منه؛ لتعلقه بالبحث عن طريقة نظر مخصوصة هي النظر الفقهي. من هنا فإن بين أصول الفقه والمنطق مناسبة تقتضي ضرورة استمداد أصول الفقه بعض مبادئه منه والبناء عليها في كثير من مسائله كما لا يخفى على مطلع.

بمعنى آخر: إن بين أصول الفقه والمنطق نوع من التكامل والتعاون؛ وذلك أنه ينبغي للأصولي أن يبحث في القواعد التي يتوقف عليها الاستدلال على المطالب الفقهية، والتي من ضمنها طرق الاستدلال على سبيل العموم، وكيفية الانتقال من المعلومات إلى المجهولات، وتمييز النظر الصحيح من النظر الفاسد.

الذي يوضح المناسبة بين أصول الفقه والمنطق أن التوصل إلى الفقه يعتمد على مقدمتين: **إحداهما** صغرى وهي الدليل التفصيلي ومحموله الجزئي نحو قولك: (وأقيموا الصلاة) أمر. **والأخرى**: مقدمة كبرى وهي الدليل الإجمالي ومحموله الكلي نحو قولك: وكل أمر يفيد الوجوب. والاستدلال يعتمد على ضم الصغرى إلى الكبرى وبشروط معتبرة وقيود معينة؛ حتى تَصدقَ الكلية على جزئياتها في إثبات المطلوب الفقهي.

فالأصول في الأساس يبحث في المسائل التي تقع كبرى في الاستدلال الفقهي وطرق تركيب الدليل والشروط التي يجب توفرها في كل دليل وفي تصور أطراف الدليل، وكل من هذه الأجزاء لها ارتباط بالمنطق، فتصور أطراف الاستدلال يحتاج إلى المعرفات، وطرق الاستدلال يحتاج إلى بحث الأدلة، وأما الشروط فهي المعروفة في المنطق بالموجهات.

الناحية الثانية : إن أصول الفقه يحتاج إلى هذه المقدمات المنطقية؛ لأنها داخلة في مفهومه ونوعية مسائله كما قال الإمام الرازي في معرض بيانه لوجه احتياج أصول الفقه إلى المقدمات المنطقية: (لما كان أصول الفقه عبارة عن مجموع طرق الفقه، والطريق هو الذي يكون النظر الصحيح فيه مفضيا إما إلى العلم بالمدلول أو إلى الظن به، والمدلول هنا هو الحكم الشرعي، وجب علينا تعريف مفهومات هذه الألفاظ أعني العلم وما ذكر معه)[١] بمعنى أن أصول الفقه يحتاج إلى تصور هذه المعاني[٢]؛ لأنها داخلة في ضمن حقيقته وغايته، فالحاجة إلى تعرفها كالحاجة إلى تعرف الأحكام؛ لأنها داخلة في مفهوم الأصول[٣].

بالتالي فإن هذه المباحث المنطقية التي تعتبر من مبادئ أصول الفقه يمكن للأصولي أن يأخذها من المنطق على سبيل التسليم من غير حاجة إلى تكلف البحث في إثباتها؛ لأن ذلك

---

[١] - الرازي، **المحصول**، الجزء الأول، ص٥.

[٢] - الآمدي، **الإحكام**، الجزء الأول، ص١٠.

[٣] -الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص٩.

خارج عن وظيفته كما قال الإمام الغزالي: (ولكن انجر بهم إلى إقامة الدليل على إثبات العلم على منكريه من السوفسطائية، وإقامة الدليل على النظر على منكري النظر، وإلى جملة مـن أقسام العلوم، وأقسام الأدلة، وذلك مجاوزة لحد هذا العلم وخلطا له بالكلام)[١] وبهذا الكلام نعلم أن الإمام الغزالي أنكر التفصيل في أدلة المسائل المنطقية وإلا فإنه قد ذكـر هـذه المقـدمات بالتفصيل في أوائل المستصفى.

الناحية الثالثة : إن ابن حزم اعتبر القواعد المنطقية لا لموازنة الأفكار والحكم على الأنظار فقط، بل هي وسيلة للفهم والاستدلال في كل ما كان مناطه العقل مما يتوقـف عليـه ويرجع إليه. لذلك فإنه يعتبر هذه القواعد مما لا بد منها في الاستدلال على معـاني القـرآن الكريم والسنة النبوية –رغم ظاهريته المعروفة– باعتبار أنها ضرورية في عمل العقل، فهـي قواعد ذاتية في العقل وليست أمورا مخترعة لا دليل عليها فقال: (وليعلم من قرأ كتابنا هـذا أن منفعة هذا الكتاب ليست في علم واحد فقط بل في كل علم، فمنفعتها في كتاب الله عز وجل وحديث نبيه –صلى الله عليه وسلم– وفي الفتيا وفي الحلال والحرام والواجب والمبـاح مـن أعظم منفعة، وجملة ذلك في فهم الأشياء التي نص الله تعالى ورسوله –صلى الله عليه وسلم– عليها، وما تحتوي عليها من المعاني التي تقع عليها الأحكام، وما يخرج عنها من المسميات، وانتسابها تحت الأحكام على سبيل ذلك، والألفاظ التي تختلف عباراتها وتتفق معانيها. ولـيعلم العالمون أن من لم يفهم هذا القدر فقد بعد عن الفهم عن ربه تعالى وعن النبي –صلى الله عليه وسلم- ولم يجز له أن يفتي بين اثنين لجهله بحدود الكلام وبناء بعضها على بعـض وتقـديم المقدمات وإنتاجها للنتائج التي يقوم بها البرهان وتصدق أبدا أو تمييزها من المقـدمات التـي تصدق مرة وتكذب أخرى ولا ينبغي أن يعتبر بها)[٢]. هذه الأهمية للمنطق وضـحها الإمـام الغزالي في كتبه المنطقية التي بين فيها كيفية تطبيق هذه القواعد على الأمثلة الفقهية[٣].

من هنا لا يصح القول بأن المنطق لا ينفع في العلوم الدينية[٤]. لأننا قد بينـا أهميتـه بالنسبة لأصول الفقه على سبيل الخصوص ولطرق النظر والاستدلال على سبيل العموم. ثـم المنطق كالنحو فإن كان في الإنسان سليقة بحيث يستغني عن النحو فلا بـأس وإلا فعليـه أن يتعلمه ليعرف ما يصح من الكلام وما لا يصح، وكذا الحال بالنسبة للمنطق، فإن كان كامـل

---

١ - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص٩-١٠.

٢ - الظاهري، ابن حزم، **التقريب لحد المنطق**، ص١٥.

٣ - الغزالي، **معيار العلم**، ص٢٧-٢٨.

٤ - ابن الوزير، أحمد بن محمد بن علي، **المصفى في أصول الفقه**، ص٣٤، دار الفكر المعاصر، بيـروت، ط(١٩٩٦).

العاقل حاد الذهن كامل القريحة فإنه يستغني عن تعلم المنطق، وإلا فعليه أن يتعلمـه ليعـرف طرق النظر التي يصح أن يسير عليها والتي يستطيع بها أن يعمل ذهنه ويقوي نظره. علمـا بأن تعلم هذا العلم يجعل في المرء ملاحظة لهذه القواعد ومن يعرف القواعـد أقـدر علـى ملاحظتها والانضباط بها ممن لا يعرفها أصلا.

ومما ينبغي ملاحظته أن المنطق عند المسلمين لم يبقَ على الصورة التي كان عليهـا عند اليونان فإن علماء الإسلام قاموا بمراجعة كل ما يتعلق بالمنطق من أحكـام ومفـاهيم – بحيث تكون مطابقة للحق من ناحية ومنسجمة مع نظرية المعرفة الإسلامية من ناحية ثانية[١]– وذلك في كتب علم الكلام. وإنما أحيل بيانها إلى علم الكلام؛ لأنه العلـم النـاظر فـي أعـم الموضوعات الذي هو المعلوم من حيث يتوصل به إلى إثبات العقائد[٢] فهو العلم الكلي الـذي تستفيد سائر العلوم الشرعية مبادئها منه [٣] فمباحث النظر أو المباحث المنطقية جزء من علـم الكلام وليست خارجة عنه بناء على أن علم الكلام ليس له مبادئ يستمدها من غيـره علـى سبيل التسليم بل كل ما يحتاج إليه مما يتوقف عليه إثبات العقائد فهو من مسـائله، ومباحـث النظر حالها كذلك[٤]. ومن هنا فإن بعض العلماء ذكر أن أصول الفقه يستمد هذه المبادئ مـن علم الكلام كالإمام الجويني[٥] والزركشي[٦] وقد سماها الآمدي بالمقدمات الكلامية[٧] إشارة إلى أن الأصول إنما يستمدها من المنطق الإسلامي الذي قرره علماء الكلام لا من المنطق اليونـاني الصوري الذي سلم به على علاته أكثر فلاسفة الإسلام[٨].

---

[١] - النشار، علي سامي، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام** واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، دار المعارف، القاهرة، ط٣(١٩٦٦). مصطفى طباطبائي، **المفكرون المسلمون في مواجهة المنطـق اليونـاني**. فاخوري، عادل، **منطق العرب من وجهة نظر المنطق لحديث**، دار الطليعة، بيروت، ط(١٩٨٠).

[٢] - الرازي، **المحصول**، الجزء الأول، ص٥.

[٣] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص٥-٧.

[٤] - عضد الدين الإيجي، **المواقف** مع شرحه للسيد الشريف، الجزء الأول، ص٣٤.

[٥] - الجويني، **البرهان،** الجزء الأول، ٧.

[٦] - الزركشي**، البحر المحيط**، الجزء الأول، ص٢٩.

[٧] - الآمدي، **الإحكام،** الجزء الأول، ص ١٠.

[٨] - بناء على ما ذكر هنا لا استبعاد بتسميتها بالمقدمات الكلامية بناء على أنها جزء من علم الكـلام وبهـذا يظهر أن قول الكمال ابن الهمام: (وتسمية جمع لها مبادئ كلامية بعيد بل الكلام فيها كغيره لاستواء نسـبتها إلى كل العلوم)[**التحرير،** الجزء الأول، ص٥١.] لا يرد على كلام العلماء الذين سموها بذلك لأن ابن الهمـام بنى كلامه على أن المنطق خارج عن علم الكلام بخلاف الإمام الآمدي وكثير من المتكلمين.

من تلك التغييرات أنهم وسعوا مباحث المنطق لتشمل طرق النظر التي يحصـل بهـا العلم أو الظن؛ لأن كثيرا من المقاصد الإسلامية يكتفى فيها بالظن كما في الأحكـام الفقهيـة والسياسات والتصرفات العملية. كما فصلوا في مباحث الألفاظ على نحو ليس له مثيـل فـي كتب المنطق عند اليونان[١]، وقد نقض المفكرون من أهل السنة مبدأ العلية الذي يعتبـر مبـدأ أساسيا في المنطق اليوناني[٢] –ومن أفضل من كتب حول هذا الموضوع وبين كيفية بناء أهـل السنة لمنطقهم بناء على مفهوم السببية العادية ومعارضتهم بذلك لكثير من مسلمات المنطـق اليوناني أبو يعرب المرزوقي في كتابه مفهوم السببية عند الإمام الغزالي[٣]– . كما أن المسلمين عدلوا في المقولات بحيث تنسجم مع النظرية الإسلامية في حدوث الكون وعموم إرادة الخالق تعالى، بل إنهم جردوا المنطق اليوناني عن الجانب المادي وجعلوه خاصا بالجانب الصوري[٤] وأحالوا بيان ما يتعلق بالجانب المادي إلى علم الكلام وأصول الفقه، كما أنهم قـرروا ثبـوت حقائق الأشياء ومعيار ثبوتها بحسب علم ا تعالى ومقياس إصابة الحق. وكذا فإنهم وسـعوا في الدلالة الالتزامية بحيث تشمل اللزوم الذهني والعرفي واللغوي في حين أن المنطق كـان يقتصر على اللزوم الذهني[٥]، كما أنهم حددوا مواد الاستدلال التي يصح التمسك بها وجعلـوا منها المواد النقلية والعادية، وفصلوا في القياس التمثيلي في أصول الفقه، كما وسـع علمـاء

---

[١] - النشار، علي سامي، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، ص١١٣. فاخوري، عـادل، **منطـق العـرب**، ص٣٨-٤٠.

[٢] - قال علي سامي النشار: (اعتبر أرسطو قانون العلية من المقدمات الأولية بإطلاق فلا يمكن القـدح فـي بداهته، وقد عالج أرسطو للعلية لا على أنه مبدأ أو مشكلة طبيعية أو ميتافيزيقية، بل أيضا على اعتبار أنهـا قانون عقلي منطقي تستند عليه أبحاث المنطق جميعا. وقد انتقلت فكرة العلية في أبحاث أرسطو إلـى العالـم الإسلامي، ووجدت قبولا لدى المشائية الإسلامية، بل إن أكبر الفلاسفة الإسلاميين المشائين وهو ابـن رشـد يضعها في أبحاثه في المكان الأول. ولكن سرعان ما وقف مفكروا الإسلام الممثلون الحقيقيون للإسلام وهـم الأشاعرة من العلية الأرسططاليسية موقف الإنكار لها والهجوم العنيف عليها، ومن الخطأ القول إن الأشاعرة أنكروا العلية إنكارا كاملا، إنهم أنكروا فقط صورة أرسطو لها، ووضعوا نظرية في العلية تتوافق مع عناصر المذهب توافقا تاما، وبلغت النظرية أوج نضجها لدى مفكر الأشاعرة الكبير: أبي حامد الغزالي) [النشـار، علي سامي، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، ص١٢٤.]

[٣] - المرزوقي، أبو يعرب، **مفهوم السببية عند الإمام الغزالي**، دار بوسلامة، تونس، ط(١٩٧٨).

[٤] - النشار، علي سامي، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، ص٣٥.

قال ابن خلدون: (ثم تكلموا في القياس من حيث إنتاجه للمطالب على العموم لا بحسب مادته وحذفوا النظـر فيه بحسب المادة وهي الكتب الخمسة : البرهان والجدل والخطابة والشعر والسفسطة وربمـا يلـم بعضـهم باليسير منها إلماما وأغفلوها كان لم تكن وهي المهم المعتمد في هذا الفن).

[٥] - العطار، **حاشية العطار** على جمع الجوامع، الجزء الأول، ص٣١٣.

الطبيعة الإسلاميون في المنهج الاستقرائي وقرروا ضوابط المنهج التجريبي – وبالتالي لم يعد المنطق عندهم عقليا محضا وإنما فيه جانب حسي يلاحظ الواقع ويحكم عليه[١]– وأكدوا على محدودية النظر العقلي وأنه لا يسترسل في كل شيء[٢]. وكذا فإنهم وضعوا علم البحث والمناظرة وقرروا مباحثه على نحو ليس له مثيل في حضارة سابقة على حضارة الإسلام، وهكذا فإنهم فصلوا في هذه المباحث وفق النظر الإسلامي في كتب علم الكلام والتي تكاملت مع مقرارات أصول الفقه في تشكيل نظرية المعرفة الإسلامية في جانبيها المادي والصوري.

خلاصة الكلام أن المنطق الإسلامي من العلوم التي لا يصح القول بإنكارها أصلا وذلك لأن قواعده مساوقة للذهن البشري. والإنكار إنما يتصور أن يكون للمنطق اليوناني على الحال التي كان عليها حيث كانت أبحاثه مخلوطة بالأمثلة الفلسفية[٣]، والأصول التي تخالف الأصول الإسلامية، أو لكونه قاصرا عن اللغة العربية ومتطلبات العلوم الإسلامية. وهذه الأمور جميعا قد تم تجاوزها بتجريد المنطق عن الأمثلة الفلسفية وتقرير مباحثه بالشواهد الفقهية والكلامية، وبتعديل أصوله التي لا تتوافق مع الأصول الإسلامية كما في مبدأ العلية والمقولات ومعيار الحق وحدود المعرفة الإنسانية. وبالمقابل فإنهم أكملوا مباحث المنطق وعدلوا في كثير من مباحثه بحيث لم يعد ينسب هذا المنطق إلى اليونان إلا في أصل الوضع، أما في الصورة التي صار عليها عند مفكري الإسلام المعتبرين فلا يصح أن ينسب إلا إليهم أي إلى المتكلمين والأصوليين.

أما ما ذكره الإمام الشاطبي في الموافقات من الاعتراض على تكلف صناعة الحد والالتزام بشروط القياس في الكتب الأصولية بأنها أمور غريبة عن أسلوب الشريعة، ولا تتناسب مع أمية العرب الذي نزل القرآن عليهم[٤]، فيجاب عنه بما يلي:

---

[١] - الوردي، علي، **منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته**، ص٦٦. الشركة التونسية للتوزيع، ط(١٩٧٧).

[٢] - الوردي، علي، **منطق ابن خلدون**، ص٦٤.

[٣] - قال الدمنهوري : (واعلم أن هذا الخلاف إنما هو بالنسبة للمنطق المشوب بكلام الفلاسفة كالذي في طوالع البيضاوي، وأما الخالص منها كمختصر السنوسي والشمسية وهذا التأليف-يعني السلم المنورق- فلا خلاف في جواز الاشتغال به، فلا يبعد أن يكون الاشتغال به فرض كفاية لتوقف معرفة دفع الشبه عليه ومن المعلوم أن القيام به فرض كفاية) [الدمنهوري، أحمد، **إيضاح المبهم من معاني السلم**، مكتبة الاستقامة، القاهرة، ط(١٣٥٨هـ)، ص٥.] علما بأن تمثيل الدمنهوري على الكتب المخلوطة بالأمثلة الفلسفية بكتاب الطوالع للإمام البيضاوي غير صحيح كما هو ظاهر لمن يطلع عليه، خاصة وأن الطوالع من كتب علم الكلام المعتمدة عند أهل السنة والجماعة. والأصوب أن يمثل عليها بكتب الفارابي وابن سينا وابن رشد الحفيد.

[٤] - الشاطبي، **الموافقات**، ص٥١-٥٤.

أما بالنسبة للتصورات: فما ذكره الإمام الشاطبي إنما هو على التعريف بالحد، ومن المعروف أن المنطق يبحث في طرق التعريف وليست محصورة في الحد، بل التصورات منها بدهية ومنها كسبية، والكسبية يمكن تحصيلها بالتحليل والتركيب ويمكن تحصيلها بالقول الشارح، والقول الشارح أنواع خمسة هي: الحد التام والحد الناقص والرسم التام والرسم الناقص والتعريف باللفظ، وبعضها يندرج تحته أنواع كثيرة، وبهذا يعلم أن طرق التعريف المبينة في المنطق عديدة. وما ذكره الإمام الشاطبي من الاعتراض على الحد التام اعتراض على نوع واحد، وليس هو المطلوب في كل العلوم بل المناطقة أنفسهم صرحوا بتعذره وصعوبته في كثير من الأحيان مما يعني أن البحث في العلوم لا يتوقف على تحصيله بالذات بل يمكن أن يكتفى بأي نوع من أنواع التعريفات المختلفة وحسب طبيعة البحث وعلاقته بالقضية المبحوث عنها. وبالمقابل فإن الحد على فرض إمكانه لا مانع من تحصيله؛ لأن فيها معرفة زائدة وليس هناك ما يمنعها لما فيها من زيادة البيان خاصة عند وجود الحاجة -كما لو كانت الأحكام المبحوث عنها تتعلق بمعرفة حقيقة المحدود وما يلزم عنه لذاته أو يكون عارضا له وما يكون غريبا عنه، كما في مسألة الحسن والقبح هل هما ذاتيان أم عرضيان أم اعتباريان-.

وأما بالنسبة للتصديق فإن كان كسبياً فإنه لا يحصل إلا بالاستدلال، والاستدلال لا يتم إلا إن كان وفق طريقة صحيحة بحيث لا يصل الإنسان إلى المعرفة إلا إذا التزمها، فصدق المعرفة ينبئ عن صحة الاستدلال في مادته وفي صورته، إلا أن بعض الناس لا يميل إلى صياغة الاستدلال بالطريقة المنطقية فقد يطوي بعض المقدمات وقد يجعل الدليل مركبا من عدة أقيسة ولكنها عند التحليل لا بد وأن تكون راجعة إلى صورة من صور الاستدلال الصحيحة، فالمنطق يبحث في صورة الاستدلال التي يسير عليها العقل في أثناء النظر والاستدلال ولا يبحث في طرق التعبير عنها أي أنه مختص بالمعاني لا بالألفاظ وما ذكره الإمام الشاطبي هنا عن التعبير عن الاستدلال لا عن طريقة العقل في الاستدلال وهو في الحقيقة خارج عن دائرة بحث المنطق.

بناء عليه فليس الشرط ملاحظة القواعد المنطقية على سبيل التعيين، ولا الشرط أن يعبر عنها بالتفصيل المبين في كتب المنطق، ولكن لا بد من كون الأنظار في نفس الأمر راجعة إليها ولذلك اعتبر المنطق معيارا توزن به الأقوال وطرق الاستدلال لمعرفة ما يصح منها وما يشذ.

وبالمقابل فإن الناظر يبقى مترددا في نظره إن لم يعلم أن الطريقة التي سار عليها في الاستدلال صحيحة وهذا معنى كلام الإمام الغزالي: "من لم يعرف المنطق لا ثقة بعلمه"؛

لأنه يبقى في نفسه إمكان الخطأ في طريقة الاستدلال حتى يتبين صحتها فإن تبين لـه ذلـك انتفى عنه أسباب التردد ووصل إلى الحق الذي يصبوا إليه. وكما أن الناظر في الفقه لا يوثق بعلمه إلا بعد عرض طريقته في الاستنباط على الأصول فإن تبين أنـه منضـبط بالقواعـد الأصولية الصحيحة اعتبر فقهه وإلا فلا وهكذا الحال بالنسـبة إلـى طريقتـه فـي النظـر والاستدلال.

قلنا: بأن المنطق يبحث في المعاني، وأما الألفاظ فهي وسيلة للتعبير عنها، فالشرط أن يكون الاستدلال صحيحا في نفس الأمر، ثم إذا أراد الناظر أن يعبر عـن الأدلـة بالتفصـيل المبين في كتب المنطق فليس فيه أمر معيب يقتضي الإنكار، بل هي طريقة تدل علـى تمـام التحري في الاستدلال وترتيبه والتدرج فيه وصولاً للمعرفة التي يطمئن الناظر إلى صـحتها في كل خطواتها وشروطها ويعرف بعد ذلك مرتبتها في اللزوم والتأكد بين القطعية أو الظنية. فكما أن السلف لم يعرفوا أصول الفقه على النحو المفصل عند الأصـوليين، إلا أنهـم كـانوا يراعون هذه القواعد في اجتهاداتهم، ويمكن محاكمة الأقوال الفقهية في ضوئها. فكذلك الحـال في المنطق فكل ما ذكره الإمام الشاطبي بناء على هذا الأصل يقال مثله في كل العلوم التـي ظهرت بعد عهد السلف.

وبالمقابل فإن ما ذكره الإمام الشاطبي بأن هذه الطريقة من الاستدلال غير شـرعية وأنها غير موجودة في القرآن ولا في السنة ولا في كلام السلف الصالح ليس صحيحاً وقـد ألف الإمام الغزالي رسالة **القسطاط المستقيم**[1] لبيان أن هذه الطرق من الاستدلال موجودة في القرآن الكريم وفي السنة النبوية.

ثم أكثر ما ذكره الإمام الشاطبي في هذا الباب مبني على أن الأمة أمية وأن الرسـالة أمية، وكل منهما لا يسلم وسوف يأتي زيادة بيان لهذه المسألة في الفصل التالي.

أما ما ذكره بعضهم من أن إدخال هذه المباحث في أصول الفقه زادت في صـعوبته على المبتدئين الذين لا يعرفون المنطق ولا مصطلحاته[2].

هذه الصعوبة على فرض تسليمها يمكن تجاوزها بدراسة المنطق على سبيل الاستقلال كما أن المطلوب دراسة كل العلوم التي تعتبر من مصادر أصول الفقه، ثم ليست كل الكتـب الأصولية تفصل في المباحث المنطقية خاصة كتب المبتدئين فلا تتوقـف دراسـة الأصـول بالنسبة إليهم على دراسة المنطق، إنما تتوقف دراسة المنطق والتعمق فيه لمن أراد التحقيـق

---

[1] - الغزالي، **القسطاط المستقيم**، مطبوعة في ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الفكر، بيروت.

[2] - ابن الوزير، **المصفى في أصول الفقه**، ص٣٥.

والتعمق في أصول الفقه كما هو الحال في جميع العلوم التي هي من مصادره. وأمـا أنـه لا جدوى في دراسة المنطق فقد تم الجواب عليه من خلال الكلام السابق فلا نعيده هنا.

المبحث الثاني: المباني التي يقوم عليها أصول الفقه.

ويشتمل على مطلبين.

المطلب الأول : لا حكم إلا الله تعالى.

ويشتمل على ثلاث مسائل.

المسألة الأولى : حقيقة الحكم.

المسألة الثانية : رجوع الأدلة جميعا إلى خطاب الله تعالى.

المسألة الثالثة : شروط حجية الأدلة الأصولية.

المطلب الثاني : رجوع الأدلة والأحكام إلى إرادة الله تعالى.

ويشتمل على خمس مسائل:

المسألة الأولى : قصد الشارع إنزال الشريعة باللغة العربية.

المسألة الثانية : قصد الشارع وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها.

المسألة الثالثة : قصد الشارع دخول عموم المكلفين تحت أحكامه.

المسألة الرابعة : قصد الشارع إنزال الشريعة لتحقيق مصالح العباد.

المسألة الخامسة: قصد الشارع التعبد بالاجتهاد.

تمهيد:

مسائل العلم تشكل وحدة اعتبارية -في كونها تحقق معاً غاية العلم والمقصود منـه-، وهي ترتبط معاً في بناء بعضها على بعض على نحو يمكن معه إرجاعها جميعا رغم تنوعها إلى مباني كلية ينبغي ملاحظتها ودوام اعتبارها أثناء النظر في العلم والبحث فيه.

وهذه المباني منها ما يتعلق بالعلم جملة ومنها ما يتعلق بمباحثه على سبيل التفصـيل وسيأتي الكلام عن مباني المباحث الأصولية من خلال الباب الثالث، وأما هنا فالكلام متعلـق بمباني العلم وهي القواعد الكبرى التي يمكن أن ترد إليها جميع مباحث العلم وتنبنـي عليهـا كمسلمات ينطلق منها الأصولي وينضبط بها في كل نظر متعلق بهذا العلم، والأصل في هـذه المباني أن تكون عامة لكل المسائل الأصولية- من ناحية - وأن تكون أوليـة أي أن يكـون النظر الأصولي منتهيا إليها بحيث تشكل أبسط القواعد التي يمكن أن ترد إليها بقيـة مسـائل العلم وهي ترجع إلى مبنيين اثنين أحدهما: "لا حكم إلا الله تعالى" والثاني: " رجـوع الأدلـة والأحكام إلى إرادة الله تعالى" وإنما حسن القول بهما معا وإن أمكن الاقتصار علـى المبنـى الثاني منهما بناء على تفريق العلماء بين صفتي الكلام والإرادة.

أما وجه القول بهما فلأن الأصل في مباني العلم أن تنطلق من غايته باعتبارها الباعث على الاشتغال به وعلى تقرير مباحثه. ولما كانت غاية أصول الفقه هي الاقتدار على استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها المعتبرة[١]، فإن هذه المباني تشكل بمجموعها الأساس الـذي يقـوم عليه الوصول إلى الأحكام الشرعية التي وقع التكليف بمقتضاها. والأحكام إنما تنسـب إلـى الشرع إن كانت راجعة إلى الأدلة التي نصبها الشارع معرفات عليها **-بناء على أنه لا حكـم إلا الله تعالى-**، والله تعالى يمكن أن يدل على أحكامه باللفظ المنزل أو بمعرفـات وأوضـاع يجعلها مرشدة إليها وكاشفة عنها. من هنا يمكن القول إن من غايات أصول الفقه الأساسـية: البحث عما يقع به البيان عن حكم الله تعالى من الطرق والأوضاع على سبيل الإجمال. وهذا يقتضي الكشف عن الحاكم وحقيقة الحكم والمقصود منه، وعن كيفية رجوع الأدلـة إلـى الله تعالى، والطرق التي تثبت بها حجية الأدلة، وعن مراتب الأدلة بين القطع والظن، وما يترتب على ذلك من الكلام عن سلامة الأحكام والأدلة من التناقض بناء على حكمة المشرع.

بالمقابل، لما كانت جميع الأدلة وما يحصل بها من الأحكام وكيفية حصول الأحكام بها راجعة إلى إرادة الله تعالى، كان من المناسب الكلام عن كيفية **رجوع الأدلـة فـي منشـئها**

---

[١] - التفتازاني، **حاشية التفتازاني** على شرح المنتهى، الجزء الأول، ص٨. الرهاوي، **حاشية الرهاوي** علـى ابن ملك، ص٢٠.

وغايتها وجميع أركانها إلى إرادة الله تعالى -ابتداء من قصد الشارع في وضع الشريعة وانتهاء بحصول التكليف بمقتضاها- وتفعيل هذا الأصل في ترسيخ قواعد هذا العلم، مع الإشارة إلى أهم ما يتفرع عنه من الأصول والمباني.

حاصل الكلام أنه يمكن إرجاع أهم القواعد التي يقوم عليها هذا العلم إلى مبنيين اثنين هما:

المبنى الأول: " لا حكم إلا لله تعالى ".

والمبن الثاني: " رجوع الأدلة والأحكام إلى إرادة الله تعالى".

وبيان ذلك من خلال المطلبتين التاليتين:

المطلب الأول : لا حكم إلا لله تعالى.

إن الحاكم في جميع الأحكام المتعلقة بأفعال العباد أمراً أو نهياً ثواباً أو عقاباً هو الله تعالى، وهذه المقولة محل اتفاق بين جميع الفرق الإسلامية[1].

المراد بالأحكام هنا: الأحكام الشرعية، وبهذا تمتاز عن بقية الأعراض أو الأوصاف التي تلحق الذوات أو الأفعال، فإن تلك الأحكام بالتحديد منسوبة إلى الله تعالى وموصوفة بكونها شرعية؛ للدلالة على أنه لولا وجود الشارع والاعتراف به -ولو إلزاما بظهور الحجة- لم يثبت التشريع ولم يتحقق الإلزام. فإن شرط لزوم هذه الأحكام في الأصل هو كونها منسوبة إلى الله تعالى وراجعة إليه؛ لأنه لا يملك أحد حق التشريع ملكا ذاتياً إلا الله تعالى[2]؛ وذلك أنه الخالق للعباد والمالك لأمرهم بخلقه إياهم خاضعين -في أصل نشأتهم- لسلطان قضائه وقدره. ولأنه تعالى بكمال إرادته وقدرته منزه عن الأغراض التي تدخل على البشر والتي تجعل أحكامهم مشوبة بالهوى والانحرافات والمحاباة، مما يعني أن أحكام الله تعالى متمحضة في العدل والرحمة. كما أنه تعالى بكمال علمه وحكمته وكونه الخالق لهذا الكون والواضع لنواميسه أعلم بالنظام الذي فيه صلاح العباد ونفعهم في العاجل والآجل، مما يجعل في التشريع المنسوب إلى الله تعالى كل مقومات الإلزام التي تفرض نفسها على كل البشر -من

---

[1] - الآمدي، **الإحكام**، الجزء الأول، ص٧٢. ابن الساعاتي، **نهاية الوصول**، ص٩٠. القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، ص٧٧. السبكي، تقي الدين، **الإبهاج**، الجزء الأول، ص٣٤. ابن الهمام، **التحرير**، أمير بادشاه، **التيسير**، الجزء الثاني، ص١٥٠. المحلاوي، **تسهيل الوصول**، ص٢٧١. العطار، **حاشية العطار** على جمع الجوامع، الجزء الأول، ص٩٢.

[2] - البغدادي، عبد القاهر، **أصول الدين**، ص٢٠٧، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٣(١٤٠١-١٩٨١).

آمن منهم ومن لم يؤمن-[١]، لذلك فإن من خصائص التشريع الإسلامي أنه عام لكل البشر على اختلاف أحوالهم وأماكنهم وأزمانهم[٢].

بناء على هذا الكلام فإن الأحكام الشرعية التي يقصد الأصوليون الكشف عن مآخذها هي الأحكام المنسوبة إلى الله تعالى، لتعتبر شرعية وتأخذ حق الإلزام والتكليف بمقتضاها. وبالتالي فالأدلة الأصولية التي يبحث عنها فيه هي الأدلة التي ترشد إلى حكم الله تعالى. فكان من الضروري -قبل الوصل إلى هذه الغاية- إثبات أن الحاكم هو الله تعالى، وهذه وظيفة علم الكلام، لذلك فإن الأصولي يبدأ في البحث عن الأدلة التي تكشف عن حكم الله تعالى من حيث ينتهي المتكلم[٣]، يقول المحققون -في بيانهم لوجه الحاجة إلى علم الكلام-: (لولا ثبوت الصانع وصفاته لم يثبت الشرع ولا الشريعة، ولما تصور كتاب ولا سنة)[٤]، ومن هذه الجهة كانت جميع العلوم الشرعية متوقفة على علم الكلام في ثبوت حجيتها ومتفرعة عنه.

وما دام قلنا: "لا حكم إلا لله" يلزم أنه لا حكم للعقل[٥] في وضع شيء من الأحكام ابتداء من عنده، وإنما غاية أمره أنه يكشف عن حكم الله تعالى، لذلك فإنه لا يقبل التشريع على سبيل الاستحسان الذي لا يستند إلى وجه معتبر عند الشارع؛ لأنه من باب التشهي والعمل بالهوى[٦]، كما لا اعتبار للمصالح في التشريع إلا إن قام الدليل على اعتبارها ومراعاتها عند الله تعالى.

الحاصل أنه لا يثبت جواز التمسك بأي دليل إلا إن قامت الحجة القاطعة على وقوع التعبد به، وهذه هي وظيفة أصول الفقه فإنه يبحث أصالة في: الأدلة التي يصح التمسك بها في إدراك الأحكام الشرعية، وتميزها عن الأدلة الفاسدة، وهذا يقتضي أن تكون الأدلة ثابتة

---

[١] - حتى أوجب الله تعالى على المسلمين أن يدخلوا عموم البشر تحت سلطان أحكامه عن طريق الجهاد وفتح البلاد، وأن يقوموا بإثبات صحة التشريع وإقامة الحجة على العباد.

ولعل هذه المقولة من أهم المقولات التي يحتاج إليها البشر في هذا الزمان الذي يمتلئ بالظلم وتضارب المصالح مما ينذر بكوارث إنسانية لا يعلم عاقبتها إلا الله تعالى، وأيضا: فإن العالم الجديد الذي يدعوا إلى العولمة لا يصلح له إلا نظاماً واحداً هو النظام الذي لا يفرق بين أحد وأحد والذي يقصد بجملة أحكامه تحقيق مصالح البشر في أحوالهم كلها.

[٢] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص٨٣.

[٣] - الجويني، **البرهان**، الجزء الأول، ص٨. الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول،ص٦.

[٤] - أحمد الجندي، **حاشية الجندي** على شرح العقائد النسفية، ص٨.

[٥] - ابن الهمام، **التحرير**، الجزء الثاني، ص١٥١. ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير**، الجزء الثاني، ص١٥١.

[٦] - الشافعي، **الرسالة**، ص٤٠.

على وجه يصح أن تنسب إلى الشارع وأن تعتبر معرفة على أحكامه؛ وذلك بأن تثبت حجيتها بالأدلة القطعية -كما سيأتي تفصيله لاحقاً-. هذا على سبيل الإجمال، كما أن هذه المقولة - وهي لا حكم إلا - يرتبط بها تحديد حقيقة الحكم الشرعي؛ لأنه ينبني على معرفة حقيقته تعيين الطرق التي تصلح أن تكشف عنه. ويزداد هذا الأمر وضوحاً من خلال الفروع الأخرى المجموعة في هذا المقام.

المسألة الأولى : حقيقة الحكم.

الحكم عند أهل السنة والجماعة ليس صفة ذاتية للفعل، وإنما يرجع إلى خطاب ا تعالى، فليس الواجب عندهم إلا المقول فيه: " افعلوه ولا تتركوه البتة"، وليس الحرام إلا المقول فيه: "اتركوه ولا تفعلوه البتة"، وهكذا[١]. فلا يكون للأحكام ثبوت في نفس الأمر إلا بثبوت الخطاب، ومهما انتفى الخطاب انتفى الحكم. من هنا عرفوا الحكم بأنه: خطاب ا تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو بالتخيير"[٢].

ويتفرع على هذه المسألة أن التكليف لا يثبت في الأحكام على سبيل الإجمال إلا بالشرع، أي ببلوغ الدعوة بلوغاً صحيحا[٣]، ومعنى بلوغها كذلك أن تكون على حال تفيد السامع علماً قطعياً بمضمونها لو نظر فيها.

أما عند المعتزلة فالحكم ثابت للفعل في نفس الأمر بناء على ما يتصف به من حسن أو قبح، فكل ما هو حسن يجب على الشارع أن يحكم به، وكل ما هو قبيح يجب عليه أن ينهى عنه. ومهما أدرك العقل ما يتصف به الفعل من حسن أو قبح يثبت حكم ا تعالى فيه ضرورة للتلازم بينهما[٤]، وهذا ما أكده الإمام القرافي عند تحقيقه لمذهب المعتزلة بقوله: (إن ا تعالى حكيم، فيستحيل عليه تعالى إهمال المفاسد لا يحرمها، وإهمال المصالح فلا يأمر بها. فكذلك كل ما هو ثابت بعد الشرع هو ثابت قبله؛ إذ لو لم يثبت قبله لوقع إهمال المفاسد والمصالح. فالعقل عندهم –أي المعتزلة– أدرك أن ا تعالى حكيم بتحريم المفاسد وإيجاب المصالح، لا

---

١ - الجويني، **التلخيص**، ص٢٣. **البرهان**، الجزء الأول، ص٨. الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص٥٥.

٢ - البيضاوي، **المنهاج**، الجزء الأول، ص٤٧.

٣ - السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص١٩١. الصاوي، أحمد بن محمد المالكي، **شرح جوهرة التوحيد**، ص٩٤، دار ابن كثير، دمشق-بيروت، ط١(١٤١٨-١٩٩٧).

٤ -الأصفهاني، **شرح المنهاج**، الجزء الأول، ص١٥، الإيجي، **المواقف**، الجزء الثالث، ص٢٦٢. السيد الشريف، **شرح المواقف**، الجزء الثالث، ص٢٦٨. السيد الشريف، **حاشية السيد** على شرح المنتهى، الجزء الأول، ص١٩٩. الزركشي، **البحر المحيط**، ص١٣٤. ابن أبي الشريف، **المسامرة**، ص١٨٣.

لأن العقل عندهم هو الموجب والمحرم، بل الموجب والمحرم هو الله تعالى، ولكن ذلك عندهم يجب له لذاته لكونه حكيماً كما يجب له لذاته كونه علمياً)[١].

فالمعتزلة يتكلمون عن الأحكام الشرعية، أي المنسوبة إلى حكم الشارع، بالتالي لا يصح أن يفهم ما نسب إلى المعتزلة بأنهم "حكّموا العقل" على معنى أنهم جعلوه حاكماً -أي موجباً للحكم- وإنما جعلوه كاشفاً عن حكم الشارع الثابت في نفس الأمر[٢].

على أن الأحكام التي يمكن للعقل أن يدركها استقلالاً عند المعتزلة قليلة، ولا تكاد تذكر، وهي التي يمكن للعقل أن يدرك ما تختص به من حسن أو قبح ضرورة أو استدلالا[٣]. ثم إن كلام المعتزلة في التحسين والتقبيح يؤثر نوعاً ما في إدراك بعض الأحكام إلا أن الأصل في ذلك يرجع إلى الشرع مقررا للأحكام التي لا قدرة للعقل على إدراكها استقلالا ومؤكدا للأحكام التي يدرك العقل ما تختص به من حسن أو قبح. وبالتالي فأصول الفقه عندهم -كما هو عند غيرهم- يبحث في الطرق التي نصبها الشارع معرفات على حكمه، وهذه الطرق إنما تثبت أدلة بالشرع[٤].

وكما أن الأحكام لا تثبت إلا بالشرع، فكذا المقصود منها لا يثبت إلا بالشرع عند جميع الفرق الإسلامية؛ لأن مراعاة المصالح ليس واجباً على الله تعالى على رأي أهل السنة والجماعة وإنما بتفضل من الله ورحمة[٥]. وكذا الحال على رأي المعتزلة؛ فإنهم وإن قالوا بأن أفعال الله تعالى معللة بمصالح العباد إلا أنهم نصوا على أن إدراك المصالح التي يعتبرها الشارع لا تعرف بالعقل استقلالا؛ وذلك لتعارض المصالح واختلافها باختلاف الأشخاص والأحوال. من هنا فإن المصالح التي يصح اعتبارها والتي يقصد الشارع تحقيقها إنما تعرف بملاحظة الأحكام الشرعية والأدلة النقلية التي من خلالها تعرف سنة الله في التشريع ومقاصده من جملة الأحكام. يؤكد هذا المعنى القاضي أبو الحسين البصري في **المعتمد** حيث نص على

---

[١] - القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، ص٧٧.

[٢] - السبكي، **الإبهاج**، الجزء الأول، ص٣٤. العطار، **حاشية العطار** على جمع الجوامع، الجزء الأول، ص ٩٢.

[٣] - الجويني، **البرهان**، الجزء الأول، ص٩.

[٤] - البصري، أبو الحسين، **المعتمد**، الجزء الأول، ص٦-٧.

[٥] - الأرموي، **التحصيل**، الجزء الثاني، ص١٩٧. الأصفهاني، **شرح المنهاج**، الجزء الثاني، ص٦٩٠. القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، ص٧٦. الإيجي، **المواقف**، الجزء الثالث، ص٢٩٦. الدواني، **شرح العقائد العضدية**، الجزء الثاني، ص١٧٤. الملا الخيالي، **حاشية الخيالي** على شرح التفتازاني، ص١٦٠. منلاخسرو، **مرقاة الوصول**، ص٢٤١. ابن الهمام، **المسايرة**، ٢١٦. ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير**، الجزء الثالث، ص١٨١. المحلاوي، **تسهيل الوصول**، ص١٨٩.

أن: المصالح الشرعية، والطرق التي يتوصل إليها من الأدلة والعلل والمعرفات لا تكون إلا بالشرع دون العقل[١]. فالمصلحة الشرعية عند المعتزلة تشمل: العبادات التي لا يعلم أصلاً حقيقة المقصود منها، وأكثر المعاملات التي لا يستطيع العقل مستقلاً أن يجزم بما يغلب عليها من الصلاح أو الفساد -كما في شرب الخمر، والزنا، والربا، وغير ذلك-. أما المصلحة العقلية عندهم فلا تكاد تخرج عن: الأمور المبنية على المفاهيم الأخلاقية من الصدق والأمانة وشكر المنعم، وتلك الأمور المبنية على رقة الجنسية من إنقاذ الغرقى وقتل الأبرياء، وغيرها مما يجزم العقل بما فيها من صلاح أو فساد بلا تفاوت –على رأيهم-.

الحاصل: أن كون العقل لديه قدرة على الحكم على بعض الأفعال بأنها مصلحة وبعضها بأنها مفسدة لا يقتضي مراعاته في الأحكام الشرعية كما أدركها العباد، باتفاق جميع الفرق الإسلامية؛ لأن القول بأن المصلحة المعينة أو المفسدة المعينة معتبرة في التشريع حكم بطلبها أو دفعها على وجه يقتضي المدح أو الذم من الشارع تعالى، والأحكام لا تثبت إلا بالشرع -كما أشير إليه هنا- وعلى وجه مفيد للقطع -كما سيأتي لاحقا-.

المسألة الثانية: رجوع الأدلة جميعا إلى خطاب ا تعالى.

سبق أن الحكم عند أهل السنة والجماعة ليس صفة للفعل وإنما متعلق به[٢]؛ لأن الحكم عندهم عبارة عن تعلق الخطاب بفعل المكلف. ولما كان الخطاب عندهم راجعاً إلى كلام ا النفسي، وهو قديم، فالحكم يثبت بكل ما يمكن أن يكون كاشفاً عن خطاب ا تعالى المتعلق بأفعال المكلفين، وليس ذلك إلا بالشرع؛ لأنه لا يمكن الاطلاع على كلام ا تعالى إلا بتعريف ا تعالى وبيانه. بناء على هذا الأصل فالشرع عند أهل السنة والجماعة -من الأشاعرة والماتريدية- مثبت للحكم وليس كاشفاً عنه، إذ ليس للفعل من حيث هو ومع قطع النظر عن خطاب ا تعالى أي حكم شرعا[٣]؛ لأنه لا يجب على ا تعالى أن يثيب أو يعاقب، يمدح أو

---

[١] - أبو الحسين البصري، **المعتمد**، الجزء الثاني، ص٣٢٨.

[٢] - الأصفهاني، **شرح المنهاج**، الجزء الأول، ص٥٠. السبكي، **الإبهاج**، الجزء الأول، ص٤٦.

[٣] - الشهرستاني، **نهاية الإقدام**، ص٣٧٠. الإيجي، **المواقف**، الجزء الثالث، ص٢٦٢. التفتازاني، **شرح المقاصد**، الجزء الرابع، ص٢٨٣. السيد الشريف، **شرح المواقف**، الجزء الثالث، ص٢٦٨.

يذم فاعل الفعل أو تاركه[١] -بناء على أن الحسن والقبح بهذا المعنى شرعيان باتفاق جميع أهل السنة،[٢]-.

وأما عند المعتزلة –القائلين: بثبوت الحسن والقبح في نفس الأمر، ولـزوم أن تكـون أفعاله تعالى وأحكامه على مقتضى الحكمة في مراعاة الحسن والقبح- فالحكم صـفة للفعـل، ثابت له بثبوت ما يتصف به الفعل من حسن أو قبح. بناء على ذلك قالوا: إن الحكم يثبت فـي حق المكلف بكل ما يمكن أن يكشف عن الحسن أو القبح الثابتين للأفعال وذلـك بالشـرع أو بالعقل في بعض الأحيان[٣]، بالتفصيل الذي ذكرناه في الفرع السابق.

بناء على الأصل الراجح من أنه لا حسن ولا قبح إلا بالشرع[٤]، فالواجـب فـي كـل الأحكام حتى تعتبر من الشريعة الإسلامية أن تكون راجعة إلى كلام الله تعالى. أي أن الأحكام التي يصح نسبتها إلى الشرع هي التي تكون مأخوذة من الأدلة التي نصبها الشارع[٥] معرفات على أحكامه ومقاصده[٦] نصاً أو استدلالاً[٧]، وذلك بأن تكون هذه الأدلة في ذاتهـا دالـة علـى كلامه تعالى وكاشفة عنه. فكل الأدلة والأحكام راجعة إلى كلام الله تعالى اللفظي **هذا بحسـب الظـاهر** كما قال الإمام الشافعي: (فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الرشاد إليها)[٨]، وأما **على التحقيق** فهي راجعة إلى كلام الله النفسـي -بنـاء على أصول أهل السنة والجماعة[٩]-. فالحكم بناء على ذلك ثابت أزلاً بثبوت الكلام النفسـي[١]

---

[١] - السرخسي، **أصول السرخسـي**، الجزء الأول، ص٦٠. الإيجي، **المواقـف**، الجـزء الثالـث، ص٢٦٢. البخاري، صدر الشريعة، **التوضيح**، الجزء الأول، ص٣٥٥. التفتازاني، **المقاصد**، الجزء الرابـع، ص٢٨٢. منلاخسرو، **مرقاة الوصول**، ص٦٣. ابن الهمام، **المسايرة** ص١٧٩.

[٢] - فالماتريدية وإن نسب إلى بعضهم القول بالتحسين والتقبيح العقليان إلا أنهم لا يثبتون بناء عليهما لـزوم الثواب أو العقاب على الله تعالى؛ لأن الله تعالى لا يجب عليه شيء فالحسن والقبح عندهما ليسا مثبتين للحكم وإنما مناسبان لحكم الله تعالى. فعلى قولهم.

[البخاري، صدر الشريعة، **التوضيح**، الجزء الأول، ص ٣٥٥. ابن الهمام، **المسايرة** ص١٧٩].

[٣] - السيد الشريف، **حاشية السيد** على شرح المنتهى، الجـزء الأول، ص١٩٩. القرافـي، **شـرح تنقـيح الفصول**، ص٧٧. منلاخسرو، **مرقاة الوصول**، ص ٦٣. البياضي، **إشارات المرام**، ص٧٥.

[٤] - حرب، أحمد، **الصلة بين أصول الفقه وعلم الكلام**، ص١٢٤-١٣١.

[٥] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٢٣٨. المحلي، **شرح جمع الجوامـع**، الجـزء الأول، ص٥٨. العطار، **حاشية العطار** على جمع الجوامع، الجزء الأول، ص٥٨.

[٦] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص٧.

[٧] - الشافعي، **الرسالة**، ص٣٤.

[٨] - الشافعي، **الرسالة**، ص٣٥.

[٩] - المحلي، **شرح جمع الجوامع**، الجزء الأول، ص٦٦.

كما قال عمر بن الخطاب –رضي الله عنه-: (فإن الحق قديم)[٢] وإنما يتعلق الحكم بـالمكلف تنجيزاً بعد علمه به[٣]؛ لأن شرط التكليف العلم -كما ستأتي الإشارة إليه لاحقاً[٤]-.

على كل فإن الأدلة الأصولية جميعها يجب أن تكون راجعة إلى ما جعلـه الله تعـالى بياناً لحكمه[٥]، وبيان الحكم الشرعي يقع بالقرآن الكريم -الذي هو كلام الله تعـالى حقيقـة-، وبالسنة النبوية، وبالإجماع والاجتهاد المستندان إليهما، فالسنة النبوية وإن لم تكن هي خطاب الله تعالى حقيقة إلا أنها كاشفة عن خطابه، وكذا هو الحال بالنسبة للإجماع والاجتهاد.

الحاصل: أنه إنما جاز التعبد بهذه الأدلة لكونها جميعاً كاشفات عن خطاب الله تعـالى ومظهرات لحكمه، وهذا ما يفسر تعريفهم الحكم الشرعي بأنه خطاب الله تعالى[٦].

المسألة الثالثة : شروط حجية الأدلة الأصولية.

هناك عدة شروط يجب توفرها في الأدلة التي يصح الاحتجاج بها في إثبات الأحكـام الشرعية، بعضها خاص بكل دليل وبعضها عام في كل الأدلة. ما يهمنا هنا الشـروط العامـة التي يجب توفرها في أي دليل حتى يصح أن يكون كاشفاً عن الحكم الشرعي، وهـي علـى التحقيق راجعة إلى ثلاثة شروط، هي:

الشرط الأول: أن تكون ثابتة بالأدلة النقلية.

الدليل: هو المرشد إلى المطلوب[٧]، والمطلوب في أصول الفقه هو الحكـم الشـرعي، ولما كان الحكم راجعاً إلى إرادة الله تعالى وجعله فإن الأدلة التي يصـح التمسـك بهـا فـي الوصول إليه هي الأدلة التي نصبها الشارع علامات ومعرفات على أحكامه التي أراد تكليف

---

[١] - الأصفهاني، **شرح المنهاج**، الجزء الأول، ص٥٠. السبكي، **الإبهاج**، الجزء الأول، ص٤٦.

[٢] - رسالة عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري، **أعلام الموقعين**، الجزء الأول، ص٨٦.

[٣] -الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص٢٢٠. والجزء الثاني، ص٣٦٧. ابن الهمام، **التحريـر** مع شـرح **التقرير**، الجزء الثاني، ص١٥٠-١٥١. الأصفهاني، **شرح المنهاج**، الجزء الأول، ص٣٩-٤٠.

[٤] - انظر: ص (١٧٩) من هذه الأطروحة.

[٥] - الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الثاني، ص٢٥١.

[٦] - العطار، **حاشية العطار** على شرح المحلي، الجزء الأول، ص٦٦. انظر أيضا: البخاري، صدر الشريعة، **التنقيح**، الجزء الأول، ص٢٤مع **التوضيح**، ص٢٧، **والتلـويح**، ص٢٧. المحـلاوي، **تسـهيل الوصـول**، ص٢٤٦.

[٧] - الكفوي. **الكليات** ص٤٣٩، ابن الحاجب. **المنتهى**، الجزء الأول، ص٣٧. الإيجي. **شرح المنتهى**، الجزء الأول، ص٣٩. المحلاوي، **تسهيل الوصول**، ص١٢.

العباد بها، وإنما تعتبر كذلك إن قامت الأدلة من الشرع نفسه على حجيتها واعتبارها[١]، وذلك حتى لا يكون المجتهد باجتهاده متقدما بين يدي الله تعالى[٢].

وقد أشار إلى هذا الشرط الإمام الشافعي حين نص على أن الأدلة جميعا يجب أن تكون راجعة إلى بيان الله تعالى وأن كل ما قُبِل منها فبفرض الله تعالى قُبِل، حيث قال: (فجماع ما أبانه الله لخلقه في كتابه، مما تعبدهم به لما مضى من حكمه جل ثناؤه من وجوه: فمنها ما أبان لخلقه نصاً، مثل جمل فرائضه في أن عليهم صلاة وزكاة وحجاً وصوماً. ومنه ما أحكم فرضه بكتابه وبين كيف هو على لسان نبيه، مثل عدد الصلاة والزكاة ووقتها. ومنه ما سن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- مما ليس فيه نص حكم، وقد فرض الله طاعة رسوله والانتهاء إلى حكمه، فمن قَبِل عن رسول الله فبفرض الله قبل. ومنه ما فرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه وابتلى طاعتهم في الاجتهاد كما ابتلى طاعتهم في غيره مما فرض عليهم)[٣].

توقف حجية الأدلة على النقل يستلزم أن كل الأدلة ترجع إلى قول الرسول -صلى الله عليه وسلم- المؤيد بالمعجزة[٤]؛ فإن تأييد الله تعالى للنبي بالمعجزة تصديق له في كل ما جاء به عنه جلا وعلى؛ فبعد إثبات حجية الكتاب بدلالة المعجزة وبما هو مفصل في علم الكلام يثبت التعبد بكل ما يتضمنه من أحكام وتكاليف. والقرآن الكريم قد نزل باللغة العربية وعلى مقتضى أساليب العرب في الدلالة والبيان، وقد بلغ حد الإعجاز في فصاحته وبلاغته، فيكون بذلك دلالة على التعبد بكل وجوه الاستدلال التي تناسب طبيعة اللغة وفصاحة القرآن الكريم. وكذا قد أرشد القرآن الكريم إلى بعض أنواع الأدلة التي جعلها الشارع حجة على العباد بالنص القاطع، كالسنة النبوية. بالإضافة إلى أن النبي -صلى الله عليه وسلم- نفسه قد أخبر بوجوب التعبد بأقواله وأفعاله وجميع أحواله التي وقعت منه من حيث هو مبلغ عن الله تعالى.

---

[١] - الشاطبي، **الموافقات**، الجزء الأول، ص٣٤.

علما بأن الدليل في اللغة يطلق على المرشد حقيقة هو الناصب للعلامة ومنه قيل: (يا دليل المتحيرين دلنا عليك)، وعلى ما يقع به الإرشاد مجازاً وهو العلامة التي نصبت للتعريف، ومنه سمي الدخان دليلاً على النار. [الكفوي، **الكليات**، ص٤٣٩. ابن النجار. **شرح الكوكب المنير**، الجزء الأول، ص٥١. الآمدي، **الإحكام**، الجزء الأول، ص١٠. ابن الحاجب، **المنتهى**، الجزء الأول، ص٣٧.]

[٢] - الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الثاني، ص٢٥٠.

[٣] -الشافعي، **الرسالة**، ص٣٨، بتصرف يسير.

[٤] - الجويني، **البرهان**، الجزء الأول، ص٣٤. الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص١٠٠. الزركشي، **البحر المحيط**، الجزء الأول، ص

وقد ثبت بمجموعهما- أي بالكتاب والسنة- حجية الإجماع. وقد ثبت بمجموع ذلك كله حجية القياس وإعمال الرأي في النصوص الشرعية بوجوه الاستدلال المختلفة[١].

بناء على هذا الشرط فإن أصول الفقه يعمل على الكشف عن الأدلة المستندة إلى النقل ووجوه الاستدلال بها، فكان بذلك جامعاً بين المعقول والمنقول[٢]؛ بمعنى أنه ليس تصرفا بالأدلة بمقتضى العقل فحسب، كما أنه لا يقتصر على حدود ما يظهر من النقل فقط. وإنما يكشف عن أنواع الأدلة التي نصبها الشارع، ووجوه الاحتجاج بها، وكيفية رفع التعـارض بينهـا علـى فرض وقوعه[٣]. فكل مسائل هذا العلم لا بد أن تكون مبرهنة، والأدلة التي يصـح أن يعتمـد عليها في البرهنة عليها يمكن إرجاعها إلى أصول أربعة هي:

أولا : نصوص الكتاب والسنة.

ثانيا : الإجماع، وخاصة إجماع الصحابة -رضوان ا عليهم أجمعين-.

ثالثا : الاستقراء؛ أي استقراء النصوص الشرعية، واستقراء الأحكام الفقهية.

رابع: الأدلة والأساليب اللغوية، باعتبار أن الشرع نزل باللغـة العربيـة وبمقتضـى أحكامها.

الشرط الثاني: أن يكون الدليل ثابتاً بالأدلة القطعية.

هناك فرق بين الأدلة السمعية والأدلة العقلية حاصله: أن الأدلة العقليـة تـدل علـى مدلولها بنفسها، وما كان كذلك لا يجوز تقديره غير دال. في حين أن الأدلـة السـمعية تـدل بنصب الشارع إياها دالة على ما وضعت له، بحيث لو غفل العاقل عن الشارع وجعله إياهـا دلائل لم يتوصل بها إلى إدراك مدلولاتها[٤].

من هنا فإن الأدلة السمعية موضوعة من ا تعالى لتدل على الأحكام الشرعية، وحتى تعتبر هذه الأدلة كاشفة عن الأحكام الشرعية يجب أن يقع العلم بالدليل القاطع علـى نصـب الشارع إياها أدلة ومعرفات على أحكامه؛ وذلك لأن التكليف لا يثبت إلا بعد بلوغ الدعوة على سبيل القطع ولا يحصل القطع بها إلا إن كانت الأدلة المنصوبة أدلة مفيدة للعلم.

---

١ - ابن خلدون، **المقدمة**، ص٤٢٤.

٢ - الجويني، **البرهان**، الجزء الأول، ص٢٩.

٣ - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص٣.

٤ - الجويني، **البرهان**، الجزء الأول، ص٣٥-٣٦.

إذا عرف ذلك فإن أصول الفقه يبحث في الأدلة القطعيـة، قـال الإمـام الغزالـي: (ومقصوده معرفة الأدلة القطعية المنصوبة على الأحكام التكليفية)[١]، وهـذا القـول وهـو اشتراط القطع في أصول الفقه مذهب أكثر المتقدمين[٢] وهو اختيـار الإمـام الشـاطبي فـي الموافقات[٣]. ولعل هؤلاء العلماء في اشتراطهم لهذا الشرط قد لاحظوا أن أصول الفقه في رتبة أصول الدين في تقرير قواعد الدين الإسلامي وكلياته[٤]، بل الذي ذهب إليه القاضي البـاقلاني أنه لا سبيل إلى إثبات أصول الشريعة بالظن؛ لأننا لم نتعبد بالظن إلا في الفروع[٥].

أما المتأخرون من الأصوليين[٦] فلم يشترطوا القطع في أصول الفقه بنـاء علـى أن الأصل في اللغة ما ينبني عليه غيره أعم من أن يكون كلياً أو جزئياً قطعياً أو ظنيـاً. وإنمـا اشترط العلماء فيه الكلية بالنظر إلى غايته وأصل وضعه كعلم يبحث عن القواعد التي يسلكها الفقيه في استنباط الأحكام الشرعية. وأما القطع فليس شرطاً فيه؛ إذ لا يقتضيه موضـوعه أو غايته بخلاف "أصول الدين" فإن غايته وهو إثبات العقائد الدينية تقتضـي أن تكـون قطعيـة ليصح كونها عقائد يجب الإيمان بها على نحو يكفر جاحدها[٧].

ومما يترتب على الخلاف في هذه المسألة أن الأدلة الظنية على قول الإمام الـرازي ومن وافقه تعتبر من أصول الفقه؛ لأنه لا شيء يمنع من عدها منه ومقصودة فيه. أما علـى القول الأول فإنها لا تعد منه، وأن ذكرت فيه فمن باب الإلحاق والاستتباع بهدف تتميم مقاصد هذا العلم، وذلك لتوقف الاستدلال الفقهي والترجيح عليها، فتذكر فيه لتمييز الصحيح منه عـن الفاسد. أو تذكر فيه لأنها من التفاصيل المبنية على الأصول المقطوع بها، فهي داخلة بالمعنى فيما دل عليه الدليل القطعي.

يمكن القول بأن المتقدمين من الأصوليين كانوا يفرقون بين الأدلة ووجوه الاسـتدلال بها. فالأدلة يجب أن تكون قطعية بخلاف، وجوه الاستدلال بها فيكفي فيها الظن هذه الطريقـة من التفريق بين الأدلة ووجوه الاستدلال قد نص عليها الإمام الجويني في بداية البرهان حيث

---

١ - الغزالي، **المنخول**، ص٤.

٢ - العطار، **حاشية العطار** على شرح المحلي، الجزء الأول، ص٣٤. هيتو، حسن، تعليقاته على **المنخـول**، ص٥.

٣ - الشاطبي، **الموافقات**، الجزء الأول، ص٣٠.

٤ - الشاطبي، **الموافقات**، الجزء الأول، ص٣٠-٣١.

٥ - الجويني، **البرهان**، الجزء الأول، ص٦٨. الشاطبي، **الموافقات**، الجزء الأول، ص٣١.

٦ - الرازي، **المحصول**، الجزء الأول، ص٥ . والجزء الثاني، ص٢٢٧. الأصفهاني، **شرح المنهاج**، الجزء الثاني، ص٢٤٨ وص٦٤٥.

٧ - نقل هذه العبارة الإمام الشاطبي عن المازري. [الشاطبي، **الموافقات**، الجزء الأول، ص٣١].

قال: (فإن قيل: تفاصيل أخبار الآحاد والأقيسة لا يلفى إلا في الأصول وليست قواطع، قلنـا: حظ الأصولي إبانة القاطع في العمل بها ولكن لا بد من ذكرها ليتبين المدلول ويرتبط الـدليل به)[١]؛ أي أنها تذكر في أصول الفقه ليتبين كيفية ارتباط المدلول بالدليل، وهو إنما يرتبط بـه من خلال وجه الدلالة، فوجوه الاستدلال تذكر في أصول الفقه لمعرفة كيفية الاستدلال بالأدلة على دلولاتها.وكذا أشار إليها الإمام الغزالي حيث قال: (الأحكام ثمرات، وكل ثمـرة فلهـا: صفة، وحقيقة في نفسها، ولها مثمر، ومستثمر، وطريقة في الاستثمار. والثمرة هي الأحكـام، والمثمر هي الأدلة، وهي ثلاثة: الكتاب والسنة والإجماع فقط، وطرق الاستثمار هي وجـوه دلالة الأدلة، وهي أربعة؛ إذ الأقوال إما أن تدل على الشيء بصيغتها ومنظومها أو بفحواهـا ومفهومها أو باقتضائها وضرورتها أو بمعقولها ومعناها المستنبط منها)[٢]. فالإمام الغزالي هنا أرجع القياس[٣] وأنواع الأدلة التبعية إلى وجوه الاستدلال بالأدلة[٤]. بناء على ذلك: فما يذكر في أصول الفقه يشمل الأدلة القطعية، وما يتبعها من المباحث الظنية التي يتوقف عليها الاستدلال؛ فالأصول هي التي يشترط فيها القطع لمعرفة كونها موضوعة من ا   تعـالى معرفـة علـى أحكامه[٥]. وأما وجوه الاستدلال بها فيكفي فيها الظن؛ لأن المقصود منها بيـان وجـوه دلالـة النصوص على الأحكام الشرعية، وهي أي الأحكام الشرعية من الأمور المقصودة للعمـل لا للاعتقاد، والأمور العملية يكفي في بنائها الظن، إذ يتعذر اشتراط القطع فيها كلها؛ لأن ذلـك يؤدي إلى تعطيل كثير من الأعمال وتفويت كثير من المصالح[٦]، بالإضافة إلى أنـه قـد قـام الدليل القاطع على وجوب العمل بالأدلة الظنية في استنباط الأحكام الشـرعية العمليـة، قـال الإمام الغزلي: (معرفة الأحكام الشرعية وتقرير الأحكام عند ظهـور العلامـات المظنونـة

---

[١] - الجويني، **البرهان**، الجزء الأول، ص٨.

[٢] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص٧.

[٣] - لعل الإمام الغزالي أرجع القياس إلى وجوه الاستدلال بالنصوص ليتوصل بذلك إلى جواز التمسك بهـذه المسالك وإن كان غالبها من المسالك الظنية.

[٤] - يمكن أن يقال: بناء على هذا الأصل كان الواجب على الإمام السبكي أن يقول بهذا التفريق فـي جمـع الجوامع في تعريفه لأصول الفقه وتفريقه بين مفهوم الأصول والأصولي فعرف أصول الفقه بأنه: (دلائل الفقه الإجمالية)؛ لأن الواجب أن تكون قطعية، وعرف الأصولي بأنه: (العارف بها وبطرق استفادتها ومستفيدها). فإنه وإن أخرج طرق الاستفادة وحل المستفيد عن كونه أصولا إلا أنه لم يخرجه عن الذكر في أصول الفقـه الموضوع للبحث في كل ما يبنى عليه الفقه على سبيل الإجمال والتي من ضمنها هذه المباحـث. [السـبكي، **جمع الجوامع**، الجزء الأول، ص٤٥. وص٤٨-٤٩. المحلي، **شرح جمع الجوامع**، الجـزء الأول، ص٥٢-٥٣.]

[٥] - الشافعي، **الرسالة**، ص٤٧.

[٦] - السمرقندي، **ميزان الأصول**، ٤٥٢.

معلومة بأدلة قطعية لا ظن فيها) فالتمسك بالعلامات الظنية وذكرها في الأصول يعتبر قطعيا بناء على ذلك. وجاء في حاشية العطار نقلا عن شيخ الإسلام زكريا الأنصاري -تعليقا على قول المحلي: "وفيما ذكره من الأصول قواعد قواطع تغليب فإن من الأصول ما ليس بقطعي"- قال: (قوله تغليب أي نظرا إلى الدليل كما قرره أولا وإلا فلو نظرنا إلى وجوب العمل أيضا كان ما جعله ظنيا قطعيا أيضا؛ إذ القطع قد يكون بالنظر إلى الدليل كالمتواتر، وقد يكون بالنظر إلى الدلالة وإن كان الدليل ظنيا، وقد يكون بالنظر إلى وجوب العمل كمظنون المجتهد فإنه قطعي للعمل لا تجوز مخالفته)[١].

ينبني على هذه المسألة الكلام في ثلاثة فروع:

أولاً : من الأمور التي تترتب على القول بقطعية بعض الأدلة أو عدم قطعية بعضها تمييز الأصول التي تمثل المسالك المعتبرة عند أهل الحق -وهم أهل السنة والجماعة الذين يمثلون الطريقة العامة التي سار عليها الصحابة والأئمة المعتبرين-. فأي مذهب يتمسك بهذه الأصول القطعية ولا يشذ بدلائل باطلة فهو من المذاهب المعترف فيها والتي تندرج في سلك أهل السنة والجماعة، كما في مذاهب الأئمة الأربعة، ومذاهب الأئمة التي انقرضت كمذهب سفيان بن عيينة والليث بن سعد والأوزاعي والطبري وغيرهم. أما إن كان المذهب مخالفاً لهم في هذه الطريقة بأن ألغى التمسك ببعض الأدلة القطعية كما هو الحال بالنسبة للظاهرية في إبطال القياس[٢]، أو كان يتمسك بما لا يصلح أن يكون دليلا معتبرا كما هو الحال في تمسك الشيعة بقول المعصوم، فهذه المذاهب لا يصح أن تعتبر في سلك أهل السنة والجماعة كما لا يصح أن تتبع في الأحكام الفقهيه الشاذة التي بنتها على هذه المخالفة في الأصول.

ثانياً : أن القطع مشروط لثبوت التكليف، إذ شرط التكليف العلم القطعي. فالعبد لا يكلف الإيمان بالشرع ولا الالتزام بأحكامه إلا بعد أن تقوم عليه الحجة فمن لم تبلغه دعوة النبي -صلى الله عليه وسلم- أو بلغته بلوغا لا يفيد العلم لا يعتبر مكلفا بها -كما سيأتي مزيد بسط على هذه المسألة-. إلا أن التكليف بعد ثبوته وبعد تقرر أصل الدليل فإنه يصح التمسك بكل وجه يحصل به غلبة ظن عند المجتهد في إثبات الأحكام الشرعية من غير إنكار، وذلك لقيام الدليل القاطع على وجوب عمل المجتهد بما يغلب على ظنه. بمعنى أن الدليل الذي يتمسك به المجتهد إن كان مما يمكن أن يحصل به غلبة ظن فإنه لا ينكر على المجتهد القول

---

[١] - العطار، **حاشية العطار** على شرح المحلي، الجزء الأول، ص٣٤.

[٢] -ذكر العطار في حاشيته على المحلي الاختلاف في الاعتداد بخلاف الظاهرية في الفروع وعدمه على ثلاثة أقوال .[العطار، **حاشية العطار** على جمع الجوامع، الجزء الثاني، ص٢٤٣].

به في الأحكام التي توصل إليها، ولا تعتبر أقواله التي قالها بناء على هذا المسلك باطلة أو شاذة، وإن أمكن الخلاف فيها بناء على عدم اعتبر غيره من العلماء لهذه المسالك[١].

الشرط الثالث: سلامة الأدلة الأصولية من التناقض والاختلاف.

منشأ التناقض التعارض بين الأدلة بحيث يقتضي كل دليل ضد ما يقتضيه الدليل الآخر[٢]، والشريعة الإسلامية منزهة عن التناقض والاختلاف في أحكامها أو في أدلتها أو في المصالح التي تؤدي إليها[٣]؛ وذلك لأنها شريعة الله تعالى الموصوف بالحكمة وفصل الخطاب قال تعالى: ﴿ ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيرا ﴾[٤]. والتناقض من أمارات العجز، والله تعالى يتعالى عن أن يوصف بمثله[٥]. قال الإمام الشاطبي: (الشريعة كلها ترجع إلى قول واحد في فروعها وإن كثر الخلاف، كما أنها في أصولها كذلك، ولا يصلح فيها غير ذلك)[٦].

بالتالي فالتعارض الواقع بين الأدلة ليس تعارضاً مقتضياً للتناقض؛ لأنه ليس ثابتا بين الأدلة في نفس الأمر، وإنما بحسب ما يظهر للعالم في أول النظر، وإلا فإنه إذا تم نظره في المسألة وأحاط بجميع جهات البحث فيها يرتفع التناقض الظاهري، إما بالجمع بين الأدلة، أو بترجيح العمل بأحدها[٧].

وببطلان التناقض بين الأدلة الشرعية لا يكون هناك تناقض بين الأحكام الثابتة بها ضرورة[٨]؛ وذلك أن التناقض إنما يثبت لو ورد الخطاب مشتملا على الأمر بالشيء والنهي عنه في نفس الوقت. وأما لو ورد أحدهما متراخياً عن الآخر فيعتبر المتأخر ناسخاً للخطاب المتقدم ورافعاً لمضمونه، وأصل النسخ والتدرج في تشريع الأحكام ثابت في الشريعة الإسلامية بالدليل القاطع. وليس في النسخ تناقض؛ فكلام الله تعالى وإن كان واحداً وثابتاً أزلاً،

---

١ - السرخسي، **أصول السرخسي**، الجزء الأول، ص٢٧٨. الجويني، **التلخيص**، ص٤٣٦.

٢ - البخاري، صدر الشريعة، **التنقيح**، الجزء الثاني، ص٢١٥.

٣ - الشاطبي، **الموافقات**، الجزء الرابع، ص٤٨٨.

٤ - سورة: النساء، آية: (٨٢).

٥ - السرخسي، **أصول السرخسي**، الجزء الثاني، ص١٢.

٦ - الشاطبي، **الموافقات**، الجزء الرابع، ص٤٨٨.

٧ - الشاطبي، **الموافقات**، الجزء الرابع، ص٤٩٧.

٨ - النسفي، **كشف الأسرار**، الجزء الثاني، ص٨٨. البخاري، صدر الشريعة، **التوضيح**، الجزء الثاني، ص٢١٨.

وإن كان مشتملاً في الأزل على الناسخ والمنسوخ[١] لأن خطاب التكليف قبل بلوغه للمكلف لا يوصف بكونه أمراً أو نهياً على الحقيقة فلا يوصف بالتناقض أصلاً[٢]. وعلى فرض أنه يوصف بذلك قبل بلوغه للمكلف إلا أن خطاب التكليف لا يتحقق إلا بملاحظة أركانه وهي: الخطاب، والمخاطِب، والمخاطَب، والمخاطب به. وبالتالي فقول الله تعالى للمكلف –مثلا-: "صم ولا تصم" في ظاهره متناقض لو ورد مطلقاً في حق المكلف، ولكن بملاحظة أن من أركان التكليف المكلف وأوصافه بحيث لو تعلق الخطاب الأول به في وقت رمضان والثاني في أول يوم من شوال لم يقع التناقض بين الخطابين. وإذا كان الحال كذلك، فليس من المستحيل عقلا أن يرد خطاب الأمر والنهي من الله تعالى في نفس الوقت ويكون كل منهما مقيداً بوصف؛ لأنه إذا اختلفت الأحوال انتفى التناقض[٣]. ومن منع ورود مثل هذا الخطاب فمراده ورودهما معا مطلقين عن هذه الأوصاف والقيود كما أشار إليه الإمام الغزالي في النص السابق.

وقد سبقت الإشارة إلى أن الحكم هو خطاب الله تعالى، وأن الفعل قبل تعلق خطاب التكليف به لا يوصف بكونه حسناً أو قبيحاً في أحكام التكليف، وبالتالي فإن الفعل الواحد يمكن أن يؤمر به فيكون حسناً ثم ينهى عنه فيصير قبيحاً من غير أن يستلزم ذلك التناقض أو التضاد في التشريع. وكذا الفعل الواحد قد يكون له جهات، فيجوز أن يكون مأموراً به من إحدى هذه الجهات منهياً عنه من جهة أخرى ولا يستلزم ذلك التناقض، إنما يكون تناقضاً لو كان مأموراً به ومنهياً عنه من نفس الجهة. و وبناء على لذلك فإنه لا تناقض في حكم صلاة المكلف في الدار المغصوبة؛ فإن فعله من حيث هو صلاة مطلوب، ومن حيث إنه مغصوب مكروه، والغصب معقول دون الصلاة والصلاة معقولة دون الغصب[٤].

وينبني على هذه القاعدة وهي سلامة الأدلة الإسلامية من التناقض والتضاد أصلان:

الأول : لزوم الترجيح ورفع التعارض بين الأدلة. والثاني : جواز اختلاف العلماء في الأحكام الشرعية. وإليك بيانهما:

---

[١] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص١١٤-١١٥.

[٢] - قال الإمام الغزالي: (ومن أصحابنا من قال: الأمر لا يكون أمراً قبل بلوغ المأمور، فلا يكون أمراً ونهياً في حالة واحدة بل في حالتين، فذا أيضا يقطع التناقض ويدفعه). [الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص١١٥.]

[٣] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٣٦٧. النسفي، **كشف الأسرار**، الجزء الثاني، ص٨٩. التفتازاني، **التلويح**، الجزء الثاني، ص٢١٩.

[٤] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص٧٧.

أولا: لزوم رفع التعارض الظاهري بين الأدلة.

بناء على وحدة التشريع الإسلامي وسلامته من التناقض والاختلاف كان لا بد من رفع التعارض الظاهري؛ لأن التعارض لا يقع في نفس الأدلة الشرعية وإنما في فهم العلماء؛ لأن الله تعالى موصوف بالحكمة ولا يكون كذلك إلا إن كانت أفعاله وأحكامه متقنة ومتناسبة فيما بينها ومناسبة للمقصود منها. وأما في فهم العلماء فيمكن أن تكون متناقضة بحسب الظاهر وأول النظر؛ وذلك أن أفهامهم تحتمل الخطأ، بناء على ذلك لا بد وأن يصار إلى رفعه بوجه من وجوه الترجيح الممكنة[١]، وقد نص الإمام الشاطبي على هذا الأصل وجعله من المقدمات التي لا بد منها قبل الشروع في مباحث التعارض والترجيح[٢].

الأصل أنه لا يمكن العمل بالحجتين المتعارضتين؛ لأن ثبوت كل منهما يؤدي إلى التناقض بإثبات الشيء ونفيه، والتناقض محال، فما يؤدي إليه محال أيضا. فالتعارض بين القطعيين سواء كاناً عقليين أو شرعيين لا يجوز، وكذا بين القطعي والظني. وإنما يمكن التعارض بين الظني والظني، وإذا وقع فلا بد من رفعه بوجه من وجوه الترجيح، والترجيح يكون بإبداء مزيد وضوح في مأخذ أحد الدليلين[٣].

أما أن التعارض لا يثبت بين القطعيين أصلا[٤] سواء كان الدليل عقليا أو نقليا؛ فلأنه لو جاز تعارضهما لجاز ثبوت مدلوليهما، وثبوت مدلوليهما محال، لما يلزم عليه من اجتماع المتنافيين، واجتماع المتنافيين محال ضرورة[٥]، فيثبت عدم جواز تعارضهما، إلا أن يكون أحدهما ناسخاً للآخر. وأما أنه لا يقع التعارض بين القطعي والظني؛ فلأن القطعي يقدم أبداً سواء كان عقلياً أو نقليا، وذلك لاحتمال الخطأ في الدليل الظني عقلياً كان أو ظنيا، فالدليل الظني محتمل للخطأ، ويتأكد خطؤه بمعارضته للقطعي، وبالتالي فالدليل القطعي يقدم أبداً فلا يثبت بينه وبين الدليل الظني تعارض أصلا[٦]. وأما إن كانا ظنيين فيثبت بينهما التعارض سواء كانا ظنيين في الدلالة أو في الثبوت أو في كل منهما.

---

١ - الشاطبي، **الموافقات**، الجزء الرابع، ص٤٩١.

٢ - الشاطبي، **الموافقات**، الجزء الرابع، ص٦٤٠.

٣ - الغزالي، **المنخول**، ص٤٢٦.

٤ - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٣٩٣. الرازي، **المحصول**، الجزء الثاني، ص٣٨٩. البيضاوي، **المنهاج**، الجزء الأول، ص٧٨٨. البخاري، صدر الشريعة، **التوضيح**، الجزء الثاني، ص٢١٦.

٥ - البيضاوي، **المنهاج**، الجزء الأول، ص٧٨٨. الأصفهاني، **شرح المنهاج**، الجزء الثاني، ص٧٨٩.

٦ - الآمدي، **الإحكام**، الجزء الرابع، ص٤٧٨.

منشأ الترجيح وأساسه أن الأدلة الظنية تحتمل المعارضة هذا أولاً، ثم كل من الدليلين يحتمل أن يكون: منسوخاً، أو مخصوصاً، أو محمولاً على غير الوجه الظاهر، أو غير ذلك من الاحتمالات التي تبطل التمسك بظاهره.

ثانيا: اختلاف الفقهاء في الأحكام اختلاف تنوع مقصود للشارع.

إن ما يظهر من الاختلاف في الأحكام عند الفقهاء هو اختلاف تنوع وليس اختلاف تضاد؛ فإن أصل الاجتهاد مشروع والاختلاف بين العلماء غير ممنوع[١]، وحكم كل مجتهد حق بالنسبة إليه بحسب ما يظهر له، ولا يكون الحكم الثابت في حقه ثابتاً في حق غيره من الفقهاء لاختلاف مآخذهم في الاستدلال وما ظهر لكل منهم بمقتضى اجتهاده[٢]، فيكون علم المجتهد أو ما يغلب على ظنه قيداً في محل الحكم الذي يتنزل عليه حكم الله تعالى، وهذا معنى قول العلماء الحكم في حق المجتهد ما يغلب على ظنه[٣]، وما يغلب على ظن أحد العالِمين غير ما يغلب على ظن الآخر فيتعدد الحكم لتعدد محاله واختلاف هذه المحال في وصف العلم[٤]، ولذلك كان الأصل في المجتهد أن لا يقلد غيره من المجتهدين[٥].

وبهذا الكلام أيضا فإنه لا يثبت في حق المجتهد الواحد حكمان متضادان ويؤمر بالعمل بهما؛ لأن ذلك أمر بالجمع بين النقيضين وهو محال[٦]، وإنما يؤمر برفع التعارض الظاهر بالجمع أو بالترجيح. ولو نقل عن العالم في المسألة قولان في موضعين فالأصل أن يصار إلى ترجيح أحدهما من خلال طرق الترجيح التي يسلكها أهل الترجيح في المذهب.

وأما لو نقل عنه قولان في موضع واحد يكون ذلك منه توقفاً في المسألة بمنزلة قوله: "في المسألة قولان محتملين يمكن أن يقول بهما القائل" والمتوقف في المسألة لا يكون له في المسألة قول أصلا؛ لأنه لم يرجح أحدهما لعدم ظهور وجه الترجيح له، ويكون ذلك باعثا

---

[١] - الآمدي، **الإحكام**، الجزء الرابع، ص٢٨٠. الأصفهاني، **شرح المنهاج**، الجزء الثاني، ص٦٥٥.

[٢] -الشاطبي، **الموافقات**، الجزء الرابع، ص٤٩٦.

[٣] - الأصفهاني، **شرح المنهاج**، الجزء الأول، ص٤٢. صدر الشريعة، **التوضيح**، الجزء الأول، ص٣٢.

[٤] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٢٦١. وص٣٧٤.

[٥] - الشافعي، **الرسالة**، ص٢٤٩. الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الثاني، ص٢٥٩-٢٦٠.الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٣٨٤. الرازي، **المحصول**، الجزء الثاني، ص٤٦٣. الآمدي، **الإحكام**، الجزء الرابع، ص٢٨٠. الآمدي، **الإحكام**، الجزء الرابع، ص٤٣٠. الأصفهاني، **شرح المنهاج**، الجزء الثاني، ص٨٤٧.

[٦] - الشاطبي، **الموافقات**، الجزء الرابع، ص٤٩٠.

لغيره من المجتهدين لطلب الترجيح، أو يكون قوله في المسألة هو التخيير فيكـون لـه فـي المسألة قولا واحدا هو التخيير لا قولان[١].

وأما المستفتي فإن طرأت له حادثة وكان للعلماء فيها قولان فإن الحكـم فـي حقـه أحدهما على سبيل الترجيح عند بعض العلماء[٢]، فإنه يلزمه ترجيح فتوى أحد العـالمين إمـا برجحان مرتبتة أحد العالمين على الآخر بالعلم أو بالعدالة، أو بالاحتياط في أمر الفتـوى، أو غيرها من المرجحات. وقيل: يكون الحكم أحدهما على سبيل التخييـر[٣]، ولا يقتضـي ذلـك التعارض كما في التخيير بين خصال الكفارة، وإذا أخذ بقول أحد العالمين يصبح الحكم فـي حقه لازماً ومحتما بحيث لا يجوز له الرجوع عنه للعمل بفتوى العالم الآخر[٤]. والعالم إذا أفتاه بقوله وكان له مخالف فعلى شرط: أن يعلمه أن في المسألة خلافاً بين العلماء، وأن ما يفتيه به هو قوله، وأنه إذا تلبس به يصبح قوله متعيناً في حقه بحيث لا يجوز له أن يعدل عنـه إلـى قول غيره إلا برجحان يثبت له في القول الآخر[٥]. وإذا كان فتوى المفتي للمستفتي مقيده بهـذا الشرط لم يؤدي اختلاف العلماء في المسألة في حقه إلى التناقض أو التضاد؛ لأن الثابت فـي حقه أحد الحكمين وهو ما يختاره أو يترجح لديه لا كلاهما معا فيكون اختياره أو ترجيحه قيدا في المحل الذي يتنزل الحكم عليه[٦].

إذا ثبت أنه لا اختلاف في الشريعة الإسلامية وإنما هو تنوع في الأحكام مقصـود تعالى ليكون رحمة للأمة؛ لأنه من المتعذر جمع الناس في الأحكام العملية على قول واحـد؛ لأن منشأها التنوع والتدافع والاختلاف كما في قوله تعالى: ولا يزالون مختلفين * إلا مـن

---

[١] - الرازي، **المحصول**، الجزء الثاني، ص٣٨٦ وما بعدها. الآمدي، **الإحكـام**، الجـزء الرابـع، ص٤٢٧. البيضاوي، **المنهاج**، الجزء الثاني، ص٧٨٣. المناوي، شمس الدين محمد السلمي الشافعي، **فرائد الفوائد في اختلاف القولين لمجتهد واحد**، ص١٦ وما بعدها، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١(١٤١٥-١٩٩٥).

[٢] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٣٩١. الرازي، **المحصول**، الجزء الثاني، ص٣٨٠. الشـاطبي، **الموافقات**، الجزء الرابع، ص٤٩٨.

[٣] - الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الثاني، ص٤١٢-٤١٣. وهو المنقول عن القاضي الباقلاني وعـن أبي علي وأبي هاشم من المعتزلة. [الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٣٧٩. الرازي،**المحصول**، الجزء الثاني، ص٣٨٠.]

[٤] - الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الثاني، ص٤١٣. الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثـاني، ص٣٨٠. الآمدي، **الإحكام**، الجزء الرابع، ص٤٥٨.

[٥] - الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الثاني، ص٤١٦.

[٦] -الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٣٨٠-٣٨١.

رحم ربك ولذلك خلقهم [١] وبناء على هذا الأصل شاع على ألسنة جمهور الفقهاء : "اختلاف الأمة رحمة" وقال عمر بن عبد العزيز:" ما أحب أن أصحاب رسول ا لم يختلفوا؛ لأنه لـو كان قولا واحدا لكان الناس في ضيق، وإنهم أئمة يقتدى بهم فلو أخذ أحد بقول رجل منهم كان سعة"[٢].

هذا الكلام يتم على أصل كل من المصوبة والمخطئة؛ أمـا علـى أصـل المصـوبة فظاهر، وأما على أصل لمخطئة؛ فلأنهم لا يمنعون أصل الخلاف ولا يذمون المخالف، فقولهم بالتخطيىء لا يتنافى مع هذا المعنى وهو التوسعة على الأمة في الاختلاف. فقول المصـوبة والمخطئة في الاختلاف في الأحكام الاجتهادية دائر بين كونه سعة ورحمة أو صوابا وخطأ[٣]، لا بين كونه مذموما أو ممدوحا.

فالتلفظ بالتخطئة ليس بقادح في الإجماع المنعقد على أن كل مجتهد لا يمنـع اتبـاع اجتهاده في مسائل الفروع[٤]. وبالتالي فما يذهب إليه بعض الناس من أن الاختلاف في الأحكام الفقهية لا يصح وأنه مذموم لا يتوافق مع أقوال العلماء ولا مع مـنهجهم فـي فهـم مقاصـد الشارع، وهو مذهب ابن حزم -من قبل[٥]- ولهذا كان لسانه سليطا على الأئمة المخالفين لـه، وهو الظاهر من موقف السلفية في هذا الزمان[٦].

ونختم الكلام في هذه الفرع بما ذكره الجصاص –رحمه ا تعالى- بقولـه: (إن ا تعالى عاب الاختلاف والتفرق وذم المختلفين في الدين وعنفهم بقوله تعـالى: ولا تكونـوا كالذين تفرقوا واختلفوا [٧] واعتصموا بحبل ا جميعاً ولا تفرقوا [٨] أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه [٩] ولو كان من عند غير ا لوجدوا فيه اختلافاً كثيرا [١٠]... فتضـمنت هـذه الآيات النهي عن الاختلاف والتفرق نهيا عاما في الأصول والفروع ... فثبت بما وصـفنا أن اختلاف المجتهدين ليس مما ذمه ا تعالى بهذه الآيات، ولو كان هذا اختلافا مذموما لوجـب

---

[١] - سورة: هود، الآيات: (١١٨-١١٩).

[٢] - الشاطبي، **الموافقات**، الجزء الرابع، ص٤٩٣.

[٣] - ابن عبد البر، **جامع بيان العلم**، ص٣٨٠، دار الكتب الحديثة، مصر.

[٤] - الجويني، **التلخيص**، ص٤٤٦. الشاطبي، **الموافقات**، الجزء الرابع، ص٤٩٧.

[٥] - ابن حزم، **الأحكام**، الجزء الخامس، ص٦٤، منشورات دار الأفق الجديد، بيروت، ط١(١٤٠٠-١٩٨٠).

[٦] - الأشقر،عمر، **فقه الاختلاف**، ص١٧-١٨، دار النفائس، الأردن، ط٢،(١٩٩٤-١٤١٤).

[٧] - سورة: آل عمران، الآية: (١٠٥).

[٨] - سورة: آل عمران، الآية: (١٠٣).

[٩] - سورة: الشورى، الآية: (١٣).

[١٠] - سورة: النساء، الآية: (٨٢).

أن يكون اختلاف العبادات الواردة من طريق النص مذموما نحو: اختلاف فرض المقيم والمسافر في الصلاة والصوم، واختلاف حكم الطاهر والحائض فيهما، فلما كان ذلك اختلافا في أحكام المتعبدين لم يكن معيبا ولا مذموما **بل كان حكمة وصوابا من عند الله تعالى**، ولم يمنعه قوله تعالى: ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيرا﴾[١]؛ لأن الاختلاف الذي نفاه الله تعالى عن كتابه وأحكامه هو اختلاف التضاد والتنافي وذلك غير موجود في أحكام الله تعالى)[٢].

وكون الاختلاف في الأحكام مشروعا وأن كل مجتهد مصيب بحسب الظاهر لا ينفي المباحثة بين العلماء؛ لأنه قد يظهر للمجتهد بالمناظرة أمورا كانت خافية عليه وهناك وجوها أخر نص عليها العلماء[٣].

علما بأن سلامة التشريع من التناقض والاختلاف يعتبر بالإضافة إلى ما ذكر أصلا لمشروعية الاجتهاد وجواز القياس[٤] كما سيأتي التنبيه عليه لاحقاً.

المطلب الثاني: رجوع الأدلة والأحكام إلى إرادة الله تعالى.

إن تحقيق القول في هذه المسألة يتوقف على العلم بأن إرادة الله تعالى عامة التعلق بكل ممكن، وأن تعلقها بالممكن -إيجادا أو إعداما، إيجابا أو تحريما أو تخيرا أو وضعا- لا يتوقف على غرض أو غاية، وإنما يفعل الله تعالى ويحكم بإرادته المطلقة لا معقب لحكمه ولا راد لقضائه ﴿لا يسأل عما يفعل وهم يسألون﴾[٥].

لذلك فإن القول برجوع الأدلة والأحكام إلى إرادة الله تعالى مبني أن أفعال الله تعالى وأحكامه لا تتوقف على غرض أو مصلحة تكون مقصودة من الفعل أو التشريع– وإلا كان الخالق مستكملا بغيره وهو محال- ، وأن المصالح ليست هي الباعث لله تعالى على تشريع الأحكام بحيث يكون الفعل أو الحكم مقصودا لا لنفسه وإنما للوصول به إلى الغرض المقصود

---

١ - سورة: النساء، الآية: (٨٢).

٢ - الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الثاني، ص٤٠٠-٤٠١.

٣ - الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الثاني، ص٤٢٢-٤٢٣. الجويني، **التلخيص**، ص٥١٠. الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٣٧١-٣٧٢.

٤ - الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الثاني، ص٢٥٥.

٥ - سورة: الأنبياء، آية: (٢٣).

منه –وإلا كان الخالق تعالى محتاجا إلى غيره في الوصول إلى غرضه وهو محـال-[١]. بـل الحق في المسألة: أن إرادة ا تعالى لا تتوقف على غرض يحصل به ترجيح أحـد طرفـي الممكن على الآخر، لأن إرادة ا تعالى المطلقة كافية في الترجيح، وأن كلا مـن "الفعـل أو الحكم" و"المصلحة المترتبة عليه" مقصودان تعالى ابتداء من غير أن يكون أحـدهما علـة والآخر معلولا لإرادة ا تعالى؛ لأن كلا منهما مقصودا تعالى ابتداء ومعللا بشيء واحـد وهو إرادة ا تعالى المطلقة[٢].

فا تعالى قد خلق العالم وأحكم قوانينه بإرادته التامة الحاكمة على كل شيء وبعلمـه المحيط بالأشياء، وجعل بين بعضها اقتراناً عادياً بحيث يترتب على وجـود أحـدهما وجـود الآخر ولا يوجد الآخر عادة بدون الأول، كما في: الأكل والشبع، والشرب والـري، والقتـل وشيوع الفساد، والزنا واختلاط الأنساب، وهكذا في كل الأسباب العادية. فعلى هذا الأصـل لا علة في الكائنات ولا معلول ولا سبب ولا مسبب ولا تأثير لشيء في الأشياء، وإنما كل كـائن معلول لعلة واحدة هي إرادة ا عز وجل، وإن كان الناظر في الكائنات يرى بـين أجزائهـا تناسباً وانسجاماً يخيلان إليه علية بعضها لبعض وتولّد بعضها من بعـض وسـببية بعضـها لبعض[٣]. وبناء على هذا الكلام فإن المصلحة ليست مقصودة من سببها بنفسها حتى تكون علة فيها، بل المصلحة وسببها مخلوقان تعالى ابتداء، ولكن جعل بينهما تلازما عاديـا بحيـث تترتب المصلحة على سببها عادة؛ فالسبب والمصـلحة وترتـب المصـلحة علـى السـبب المخصوص كل ذلك مراد تعالى ابتداء من غير أن يكون أحدهما علـة والآخـر معلـولا بالنسبة إليه تعالى. وبالتالي فالمؤثر الحقيقي في الحكم هو ا تعالى؛ لأنه هـو الـذي خلـق المصالح مترتبة على الأسباب المعينة وجعل الأحكام موافقة للأسباب وما تـؤدي إليهـا مـن المصالح وحفظها.

الحاصل: أن ا تعالى لا يبعثه على تشريع الحكم باعث خـارج عـن إرادتـه، لا مصلحة العباد ولا غيرهم، وإنما الباعث على ذلك إرادته المطلقة التي تقضي بما تشاء. وكون أحكامه تعالى ليست معللة بالأغراض لا ينافي كونها مشتملة على مـا فيـه صـلاح العبـاد وسعادتهم في الدنيا وفي الآخرة، بأن تكون الحكم والمصالح مترتبة على أحكامه تعالى حاصلة بها على مقتضى إرادته تعالى وسننه في الخلق وفي التشريع. ومن هنا فإن الأحكام الشـرعية

---

[١] - حرب، أحمد، **الصلة بين أصول الفقه وعلم الكلام**، ص١٤٦-١٤٨.

[٢] - صبري، مصطفى، **موقف العقل**، الجزء الثالث، ص٥.

[٣] - صبري، مصطفى، **موقف العقـل**، الجزء الثالث، ص ١، وما بعدها. السنوسـي، **شـرح أم البـراهين**، ص٣٩، وما بعدها.

ليست معللة بمصالح العباد ولكنها موافقة لنظام المصالح، فإن الحكم وما يؤدي إليه مقصودان تعالى مرادان له من غير أن يكون أحدهما علة في نفسه والآخر معلولاً، بل الكل معلـول لشيء واحد وهو إرادة ا تعالى المطلقة الحاكمة على كل شيء.

بالتالي فإن أصحاب هذا القول لا يخالفون في أن الأحكام الشرعية مشتملة على ما فيه صلاح العباد وانتظام معاشهم، وإنما يخالفون في جعل المصالح هي العلل الباعثـة تعـالى على التشريع، والحق أن الحكم والمصلحة المترتبة عليه كل منهما مقصود تعالى ابتداء من غير أن يكون أحدهما علة والآخر معلولا.

وكما أن ا تعالى هو الحاكم والمشرع فإن أحكامه وسائر ما يرجع إلى التشريع مـن عناصر وأركان على سبيل التفصيل والإجمال مرادة تعالى ابتداء، فا تعالى كما أراد من التشريع أن يحقق مصالح العباد فقد أراد أن يكون تحقيقها من خلال الأحكام التـي شـرعها. وكما أنه أراد من تنزيل القرآن المعاني التي يخاطب بها العباد فقد أراد أن تكون هذه المعاني راجعة إلى القرآن في لفظه ومستفادة منه -من هنا قال العلماء القرآن لفظ ومعنى-.

هذا الأمر متحقق في كل مراتب التشريع بحيث ينبغي أن يبقى كل عنصر من عناصره مرتبطا بغيره في كلية جامعة تشكل وحدة منسجمة ومنتظمة في التشريع والاستصلاح، لـذلك فإنه لا يصح أن يركن إلى أمر (كالمصالح مثلا) مع الغفلة عما يـرتبط بـه مـن القيـود والمحددات التي أرادها ا تعالى؛ لأن في هذا المنهج تبتير للتشريع وتعطيل لمقاصد الشارع، فيكون الحال كمن يعمل ببعض الكتاب ويكفر ببعض، فالتعبد الحقيقي لا يحصل إلا بالتزام كل ما هو مراد تعالى في أي مرتبة من مراتبه. من هنا كان منهج الإمام الشاطبي في تفعيـل المقاصد الشرعية من أفضل المناهج؛ لأنه لاحظ هذا الأمر فلم يقتصر فـي المقاصـد علـى تحقيق المصالح، بل نص على أن كل مرتبة من مراتب التشريع مرادة تعالى ابتـداء مـن وضع الشريعة وانتهاء بدخول المكلف تحت حكمها فقال: (والمقاصد التي ينظر فيها قسـمان أحدها: يرجع إلى قصد الشارع، والآخر يرجع إلى قصد المكلف. فالأول: يعتبر مـن جهـة وضع الشارع الشريعة ابتداء، ومن جهة قصده في وضعها للإفهام، ومن جهـة قصـده فـي وضعها للتكليف بمقتضاها، ومن جهة قصده في دخول المكلفين تحت حكمها. فهـذه أربعـة أنواع)[1].

فهذه المقدمة التي صدر بها الإمام الشاطبي الجزء الذي يتعلق بالمقاصد مـن الأمـور التي تدل على عمق نظره وسعة أفقه، فهو يشير بهذا الكلام إلى: أن المقاصد يجب أن ينظـر

[1] - الشاطبي، **الموافقات**، الجزء الثاني، ص٣٢١.

إليها في ضمن منظومة متكاملة يجمعها الوحدة والانسجام، وأن كل جزء أو جزئي من أجزاء التشريع والتكليف أو جزئياته يجب أن يكون محتكما إلى كليات هذه المنظومة ومنضبطا بها، وبناء على هذا الأصل فإن موضوع المقاصد أكثر تقييدا وتأصيلا مما يتوهمه بعض المجددين أو المتحللين من ربقة التكليف من خلال التفاتهم إلى المقاصد بمعنى الغايات المترتبة على التشريع مع إغفالهم بقية المقاصد الإلهية. ومن هنا لا بد في تأصيل المقاصد من جعلها تحت عنوان المقاصد الإلهية وأن تكون كلها داخلة تحت مقولة واحدة وهي إرادة الله تعالى -ابتداء من قصد الشارع في إنزال الشريعة وكونها باللغة العربية وانتهاء بدخول المكلف تحتها في تحقيق مصالحه في الدارين-.

أما أهم ما يتفرع على هذا المبنى من المطالب الأصولية فيتضح من خلال الفروع الخمسة التالية. علماً بأن المقصود من كل فرع أن يكون كالأصل في نفسه بحيث يتفرع عنه غيره من المباحث والأحكام الأصولية التي ينبغي ملاحظتها والانضباط بها في البحث الأصولي.

المسألة الأولى : قصد الشارع إنزال الشريعة باللغة العربية.

من المباني المهمة التي يجب التنبه إليها العلم بأن الشريعة الإسلامية نزلت باللغة العربية وعلى مقتضى أساليبها في الدلالة والبيان. لذلك فإن الإمام الشافعي قد ابتدأ رسالته –العظيمة- بالتنبيه على هذا المبنى؛ إشارة إلى أنه الأصل في البحث في الشريعة وفي التأصيل لها حيث قال: (وإنما بدأت بما وصفت من أن القرآن نزل بلسان العرب؛ لأنه لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل: سعة لسان العرب، وكثرة وجوهه، واجتماع معانيه وتفرقها. ومن علمه انتفت عنه الشبه التي دخلت على من جهل لسانها)[١].

وبالتالي فأي فهم عن القرآن الكريم أو السنة القولية وما يرجع إليهما لا بد أن يكون وفق دلالات اللغة وما تحتمله من المعاني، وأنه لا يصح أن ينسب إلى التشريع معنى إلا إن كان في اللفظ مفردا أو مركبا ما يدل عليه. من هنا كانت العناية باللغة العربية والبحث في وجوه دلالتها وطرق الفهم عنها –من الأمور التي لا بد منها-.

وأيضا: فإنه لا يصح أن يعتمد في فهم النصوص الشرعية على ما يقتضيه العقل دون ملاحظة الوضع وما يرجع إليه؛ لأن دلالة اللغة وضعية، فلا تستفاد إلا من جهة الوضع، وهذا أصل مهم في تقعيد المباحث المتعلقة بدلالة الألفاظ ومقتضياتها، وهذا الاعتناء باللغة والانضباط بقواعدها ظاهر لكل من يتتبع أقوال العلماء وتحقيقاتهم لسائر المباحث اللغوية.

[١] - الشافعي، **الرسالة**، ص٥٤.

والكلام في هذا المبنى ما زال يحتمل مزيدا من البسط والتفصيل، أشرنا إلى طرف منه أثناء الكلام عن علاقة أصول الفقه بالعلوم اللغوية، وسيأتي عليه مزيد من البيان عند الكلام عن مباني الاحتجاج بالقرآن الكريم في الفصل التالي –إن شاء الله تعالى-.

المسألة الثانية: قصد الشارع وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها.

التكليف لغة: مصدر من كلفت الرجل إذا ألزمته ما يشق عليه[١]، والكلفة: ما تكلفته من نائبة أو حق[٢]. أما اصطلاحا: فقيل إلزام ما فيه كلفة[٣]. وقيل: طلب ما فيه كلفة[٤]. -هذا إجمالا-.

والمراد بالشريعة: ما أظهره الله تعالى لعباده من الأحكام بواسطة نبيه محمد –صلى الله عليه وسلم-[٥]. والمراد بالأحكام هنا: كل ما خوطب العباد بالتزامه سواء أكانت أصلية أم فرعية، وسواء أكانت تكليفية –بالمعنى الخاص عند الأصوليين- أو وضعية[٦]. والمراد بالتزامها: التزام مضمونها والوقوف عند حدودها. ولأجل أن العباد مكلفون بالتزامها يمكن أن تسمى هذه الأحكام جميعها بالأحكام التكليفية، إذ أن العبد مخاطب بحمل نفسه عليها بحيث تكون جميع أفعاله منضبطة بها، ويدخل في ذلك حتى المباحات؛ لأن العبد لا يسترسل فيها بهواه ولكن لإذن الشارع له في فعلها أو تركها مطلقا. فالكلفة -أي تحمل ما يشق- متحققة بتكليف العبد الدخول بكليته في الإسلام والتزام سائر أحكامه امتثالا لقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أدخلوا في السلم كافة﴾[٧]، فالمشقة حاصلة بالتزام الشريعة بالكلية؛ لأن هذا الالتزام مبني على مخالفة الإنسان لهواه ومنعه لنفسه من الاسترسال في كل شيء إلا في حدود ما حد له الشارع من الحدود.

---

[١] - الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، ص٧٨٤-٧٨٥. الكفوي، **الكليات**، ص٢٩٩.

[٢] - ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ص٨٧٦. الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، ص٧٨٤.

[٣] - وهو قول الجويني والغزالي. [**التلخيص**، ص١٧. **البرهان**، الجزء الأول، ص١٤]

[٤] - وهو قول القاضي الباقلاني والظاهر أنه قول الأستاذ الإسفريني. [**التلخيص**، ص١٧. **البرهان**، الجزء الأول، ص١٤. **المنخول**، ص٢١. الكفوي، **الكليات**، ص٢٩٩].

[٥] - الجندي، الملا أحمد، **حاشية الجندي** على شرح العقائد، ص٨.

[٦] - هذا واضح من تعريفهم الحكم بأنه خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالطلب أو التخيير أو الوضع لهما. [انظر: ابن الهمام، **التحرير**، الجزء الثاني، ص١٠٣. وشرحه **التقرير**، لابن أمير الحاج.]

[٧] - سورة: البقرة، آية: (٢٠٨)

من هنا نعلم أن التكليف بالمعنى المراد هنا يشمل كل الأحكام التي خوطب العباد بالتزامها بحيث يكونون مطالبين بمقتضاها ومؤاخذين بناء عليها، وهذا ظاهر بالنسبة للأحكام التكليفية الخمسة في اصطلاح العلماء[1]. وأما الأحكام الوضعية فألحقت بها بناء على أن العباد مطالبون بالتزام مضمونها في حدود ما وضعت هي له، أو بناء على أنها راجعة إلى الأحكام التكليفية[2] كما ذهب إلى ذلك كثير من المحققين.

الحاصل: إن العباد مأمورون بالتزام كل ما تشتمل عليه الشريعة من الأحكام والأوضاع، وحتى يتمكن العبد من الالتزام بها لا بد وأن يكون على حال بحيث يتصور من مثله الامتثال لها على سبيل القصد والاختيار، وإلا كان ذلك من قبيل التكليف المحال. من هنا كان لا بد من توفر أركان وشروط في التكليف -حتى يتصور تحققه وحتى يتصور تعلقه بالمكلف- بعضها يرجع إلى المكلف وبعضها يرجع إلى الفعل المكلف به وبعضها يرجع إلى الخطاب التكليفي نفسه. هذه الشروط مفصلة في كتب التوحيد وكتب الأصول بما لا مزيد عليه، وإنما يهمنا هنا أن نشير إلى ما يتعلق بخطاب التكليف؛ لأنه يترتب عليها كثير من الأصول التي يعتمد عليها في تحقيق المطالب الأصولية، وذلك من خلال التفريع التالي:

تفريع: شروط التكليف التي ترجع إلى نفس الخطاب.

التكليف خطاب يقصد منه طلب الفعل من المكلف على سبيل الابتلاء، فيكون مضمونه طلب الفعل، والطلب على سبيل التكليف لا يثبت إلا إن أمكن العلم به وكان المطلوب على هيئة يمكن أن يقع من المكلف على سبيل الامتثال، لذلك فإنه يشترط في صحة التكليف أمران، الأول: إمكان العلم بالخطاب. والثاني: إمكان الامتثال بمضمونه وإليك بيانهما:

الشرط الأول: إمكان العلم بالخطاب.

الأصل في صحة التكليف عند أهل السنة والجماعة بلوغ الخطاب إلى المكلف بلوغا صحيحا[3]؛ لأن الحكم عندهم راجع إلى خطاب ا تعالى، ومهما لم يثبت الخطاب في حق العبد لا يثبت التكليف. أما المعتزلة فالتكليف عندهم يثبت بمجرد العقل من دون اشتراط بلوغ

---

[1] - القرافي، **الفروق**، الجزء الأول، ص٢٩٢. ابن الهمام، **التحرير**، الجزء الثاني، ص١٠.

[2] - البيضاوي، **المنهاج**، الجزء الأول، ص٥٠. الأصفهاني، **شرح المنهاج**، الجزء الأول، ص٥١. الرازي، **المحصول**، الجزء الأول، ص٩.

[3] - السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص١٩١. البيضاوي، **المنهاج**، الجزء الأول، ص١٢٤. الأصفهاني، **شرح المنهاج**، الجزء الأول، ص١٢٢.

الدعوة، فالعبد عندهم مكلف عقلا بأصل الإيمان ونبذ الكفر، كما أنه مكلف بكل ما يظهر للعقل استقلالا ما يختص به الفعل من صفة الحسن أو القبح[١]، وأما ما لا يدرك حسنه أو قبحه فيكون حكمه بحسب الأصل وهو الحظر أو الإباحة أو التوقف على خلاف بينهم في هذه المسـألة[٢]. في حين ذهب بعض الماتريدية إلى أن العبد مكلف بأصل الإيمان وإن لم تبلغه الدعوة لا بناء على التحسين والتقبيح؛ لأن الأحكام عندهم لا تثبت إلا بالشرع، وإنما لقيام سبب وجوبه فـي حق العبد وهو ما نصبه الله تعالى من الدلائل والعلامات الدالة على وجوده في الآفـاق وفـي الأنفس وبما ركب في العباد من العقول التي يتوصلون بها إلى معرفة الله تعالى والاسـتدلال على وجوده وتوحيده، أما بقية الأحكام فإنها لا تثبت إلا بالشرع ببلوغ خطاب الله تعالى[٣].

الحق أن التكليف لا يثبت أصلا إلا ببلوغ الدعوة؛ لأن الله تعالى رفع الإثم الذي هـو لازم من لوازم التكليف وأثبت الحجة للعباد قبل بلوغ الدعوة إليهم[٤] كما في قوله تعالى: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾[٥] وغيرها من الآيات.

بناء على ذلك فجميع الأحكام عند أهل السنة والجماعة لا تثبت إلا بالشرع، بمعنى أن العباد لا يطلبون بها ولا يؤاخذون عليها ولا يتعلق بهم ثواب أو عقاب إلا بعد بلوغ الخطـاب إليهم بلوغا صحيحا[٦]. حتى لو أمكن للعقل أن يستدل على بعض الأحكام استقلالا فإنها لا تثبت شرعا؛ أي لا يعتد بها كأحكام شرعية إلا ببلوغ الدعوة إليهم، فلو أمكن للعقل أن يستدل علـى وجود الله تعالى وعلى تنزيهه وتعظيمه فإن هذه العلوم لا تثبت كعقائد منسوبة إلى الدين بحيث يكلف العباد باعتقادها إلا بعد قيام الدليل من الشرع على مطالبة العباد بها وتكليفهم اعتقادهـا

---

[١] - السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص١٩٣-١٩٤. البزدوي، **أصول البزدوي**، الجزء الرابع، ص٣٧٩-٣٨٠. البخاري، علاء الدين، **كشف الأسرار**، الجزء الرابع، ص٣٨٠-٣٨١.

[٢] - البصري، أبو الحسين، **المعتمد**، الجزء الثاني، ص٣١٥. الغزالي، **المستصفى**، الجـزء الأول، ص٦٣. البيضاوي، **المنهاج**، الجزء الأول، ص١٢٤. الجويني، **البرهان**، الجزء الأول، ص١٣، الرازي، **المحصول**، الجزء الأول، ص١٥٨. الأرموي، **التحصيل**، الجزء الأول، ص١٨٦.

[٣] - البزدوي، **أصول البزدوي**، الجزء الرابع، ص٣٩١. السرخسـي، **أصـول السرخسـي**، الجـزء الأول، ص١٠٣.

[٤] - البيضاوي، **المنهاج**، الجزء الأول، ص١٢٠. الأصفهاني، **شرح المنهاج**، الجزء الأول، ص ١٢٢.

[٥] - سورة: الإسراء، آية (١١٥).

[٦] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص٨٦.

كذلك، وبهذا يظهر سبب تسميت العلماء لهذه الأحكام بالأحكام الشرعية؛ ففي هـذه التسـمية إشارة إلا أنها لا تثبت ولا يعتد بها إلا بالشرع[١].

من خلال ما سبق فإنه يشترط لثبوت التكليف بلوغ الخطاب إلى العبد بلوغا صحيحا، وهذا يتوقف على عدة أمور أهمها:

أولاً : أن يكون المكلف حيـا[٢]؛ لأن الحيـاة شـرط الإدراك[٣]، وقـد قـال تعـالى: لينذر من كان حيا [٤].

ثانياً : أن يكون المكلف عاقلا، فالعقل معتبر لإثبات الأهلية؛ أي أهلية فهم الخطاب، إذ الخطاب لا يفهم ولا يدرك إلا به[٥].

ثالثـاً : سلامة السمع؛ لأن من لم يسمع الخطاب لم يبلغه، إلا أن يـتم تبليغـه إيـاه بطريقة أخرى، فيكون مكلفاً بقدر ما يحصل لديه من العلم.

رابعاً : أن يكون فاهماً للخطاب[٦]، بأن يكون متنبهاً إليه وليس غافلاً عنه، وأن يكون من أهل اللغة، وأن يكون الخطاب التكليفي مبيناً له. ولا يشترط في الفهم أن يكـون حاصـلا للمكلف مباشرة، بل أن يكون على حال بحيث يمكنه العلم به ولو استغرق ذلك وقتا أو احتـاج إلى واسطة من مبين لدلالة الخطاب أو مترجم له إن لم يكن من أهل اللغة[٧].

---

١ - قال الملا أحمد الجندي: (الأحكام الشرعية: أي الأحكام المأخوذة من الشرع كالكتاب والسنة والإجمـاع سواء كان ذلك الأخذ **لأجل الاعتداد** من غير أن يتوقف إثباته عليه ويستقل العقـل بإثباتـه كـأكثر المسـائل الكلامية أو **لأجل الإثبات** بان لا يستقل العقل بإثباته ولا يكون له طريق للإثبات سوى الشرع كالمسائل المبينة في الفقه) [الجندي، الملا أحمد، **حاشية الجندي على شرح العقائد النسفية**، ص١٢، الطبعة الإيرانية.]

٢ - الزركشي، **البحر المحيط**، الجـزء الأول، ص٣٤٤. الأنصـاري، **فـواتح الرحمـوت**، الجـزء الأول، ص١٤٥.

٣ -السنوسي، أبو عبد ا محمد، **شرح أم البراهين**، ص١٠٨. دار الفكر، بيروت، الدسوقي، محمد، **حاشـية الدسوقي على شرح أم البراهين**، ص١٠٨

٤ - سورة: يس، آية: (٧٠)

٥ - السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص١٦٧. الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص٨٣. البخـاري، عـلاء الدين، **كشف الأسرار**، الجزء الرابع، ص٣٨٣.

٦ - السرخسي، **أصول السرخسي**، الجزء الثاني، ص٣٤٠. الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص٨٣.

٧ - الباقلاني، **التقريب**، الجزء الأول، ص٢٦٢. الجويني، **التلخيص**، ص٢١. السمرقندي، **ميزان الأصـول**، ص١٧١. الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص٨٦.

فالغافل عن الخطاب أو الجاهل به ليس مكلفا بمضمونه؛ لأنه لا يتصور منه الامتثال، لأن شرطه العلم، ومن لا يعلم بالشيء لا يتصور منه القصد[1] إليه، قال الجويني: (الذي صار إليه المحققون: خروج النائم والمجنون والمغلوب على عقله والسكران الخارج عن حد التميز عن قضية التكليف، **والجملة في ذلك أن كل حالة تنافي العلم بتوجيه الأمر تنافي تحقيق التكليف؛** وذلك لأن العلم بالمكلف مقدمة تقرر التكليف. وكل ما ذكرناه مستند إلى أصل وهو إحالة القول بتكليف المحال وشرط قيام المكلف بامتثال أمر المكلف تصور القصد منه إلى ما كلف)[2].

وكذا الحال بالنسبة للخطاب إن لم يكن مبيناً بأن كان مجملاً أو محتاجاً إلى بيان من الشرع، فإنه لا يثبت التكليف به إلا بعد حصول البيان والعلم بمضمونه بالقدر الذي يمكن معه الامتثال[3]، وإن ورد الخطاب كذلك –أي محتاجا إلى البيان- فالمطلوب التوقف فيه والعزم على الامتثال عند ورود البيان[4].

خامساً : أن يكون بلوغ الخطاب مفيداً للعلم في الأمور التي يشترط فيها القطع أو مفيداً للظن في الأمور التي يكفي فيها غلبة الظن. فأصل الإيمان وما يتعلق به من أصول العقائد لا تثبت في حق المكلف إلا إن بلغته الدعوة بلوغا مفيدا للعلم، وذلك بأن يبلغه من النبي المؤيد بالمعجزة مباشرة أو تتواتر إليه الدعوة وتستفيض. وأما الأحكام العملية فلما كانت مبنية على غلبة الظن، وقد قام الدليل القاطع من النقل على أننا متعبدون فيها بذلك، فإنه يثبت الحكم في حق المكلف بكل طريقة نصبها الشارع في الدلالة عليه وإن كانت مفيدة للظن. ولذلك نص الإمام الشافعي على أن التكليف بأصول العقائد لا يثبت بخبر الواحد وإنما بالأخبار المتواترة[5] وبالمقابل أشار الإمام الشافعي إلى أنه يتمسك بأخبار الآحاد في إثبات الأحكام العملية[6].

من هنا فالتكليف يثبت في حدود ما يبلغ الإنسان من الشريعة بلوغاً قاطعاً فإن بلغه الدليل يكلف به العبد،وإن لم يبلغه لا يكلف به أصلا، لهذا فالجهل لا يعتبر عذراً في عدم

---

[1] - الشافعي، **الرسالة**، ص٩٠. السرخسي، **أصول السرخسي**، الجزء الثاني، ص٣٤١. الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول،ص٨٣. البيضاوي، **المنهاج**، الجزء الأول، ص١٣٦.

[2] - الجويني، **التلخيص**، ص١٧ وما بعدها. بتصرف يسير.

[3] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص٣٧٥.

[4] - الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الأول، ص٢٧٧.

[5] - الشافعي، **الرسالة**، ص٢١٦- ٢١٧.

[6] - الشافعي، **الرسالة**، ص٢١٧.

المؤاخذة على مخالفة مضمون الخطاب، وإنما يعتبر رافعاً لأصل الحكم[١]. لـذلك لـو مكـث المكلف مدة في أرض الكفر ولم يعلم أن عليه صلاة وصوما لا يلزمه القضاء[٢]؛ لأنه لم يثبـت في حقه أصل الحكم لعدم الدليل فلا يجب عليه القضاء[٣]. وذلك إذا لـم يكـن الجهـل سـببه التقصير[٤].

وكذا فما يبلغ إليه المجتهد باجتهاده واستفراغ وسعه في طلب حكـم الله تعـالى فـي المسألة يعتبر هو الحكم الثابت في حقه وهو الذي يؤخذ عليه ولا يؤخذ بغيره ولا يطالب بـه أصلا. وذلك لأنه لا يمكن العلم بالحق على سبيل القطع لعدم الدليل الموجب له وأصل التكليف مرتب على إمكان العلم فيكلف المرء على قدر ما يمكنه مـن العلـم بـأمر التكليـف[٥] قـال الجصاص: (الدليل منه ما يوجب غلبة الرأي وأكبر الظن ولم نكلف فيها إصابة المطلوب، إذ لم ينصب الله تعالى عليه دليلا قاطعا يفضي إلى العلم به)[٦] وقال أيضا: (فالأحكام الشـرعية كلف الإنسان فيه غلبة الظن، أما علم لتوكيد وما جرى مجراه مما الله عليه دلائل قاطعة كلفنـا بها إصابة الحقيقة لظهور دلائله ووضوح آياته)[٧]

الحاصل : إن التكليف لا يثبت إلا بالشرع وبالهيئة التي أثبتها الشرع فما اشترط فـي ثبوته القطع لا يثبت إلا بالدليل القاطع، وما تعبدنا فيه بالظن يكتفى في إثباته التمسك بالأدلـة الموجبة للظن، وما أثباته الشرع أصلا للتخفيف والترخص يلتزم به وما جعله عـذرا لعـدم التكليف ورفع المؤاخذة يكون حاله كذلك وهكذا[٨].

الشرط الثاني: إمكان الامتثال من المكلف.

يشترط في الخطاب حتى يكون خطاب تكليف أن يكـون المقصـود امتثـال العبـد لمضمونه على سبيل الابتلاء. وإمكان الامتثال كما يتوقف على العلم يتوقف أيضا على قـدر

---

[١] - البزدوي، **أصول البزدوي**، الجزء الرابع، ص٥٦١. الغزالي، **المستصـفى**، الجـزء الثـاني،ص٣٦٤. البخاري، علاء الدين، **كشف الأسرار**، الجزء الرابع، ص٥٣٥.

[٢] - البخاري، علاء الدين، **كشف الأسرار**، الجزء الرابع، ص٥٦١.

[٣] - البخاري، علاء الدين، **كشف الأسرار**، الجزء الرابع، ص٥٦٠.

[٤] - البزدوي، **أصول البزدوي**، الجزء الرابع، ص٥٦١. الغزالـي، **المستصـفى**، الجـزء الأول، ص٢٢١. البخاري، علاء الدين، **كشف الأسرار**، الجزء الرابع، ص٥٣٥.

[٥] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص٣٦٤.

[٦] - الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الثاني، ص٢٠٠.

[٧] - الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الثاني، ص٢٠١.

[٨] - الشاطبي، **الموافقات**، الجزء الأول، ص٣١.

العبد واختياره من هنا فإنه لا بد في الأمر الذي يقع التكليف به أن يكون متصور الوقوع من العبد امتثالا عادة. وحتى يكون كذلك لا بد من تحقق عدة أوصاف في مضمون الخطاب أهمها:

أولاً : أن يكون المكلف به فعلا[١]؛ لأن الفعل هو الذي يتصور من العبد تحصيله وبالتالي يتصور التكليف به، وتعليق الثواب أو العقاب عليه. لذلك نص العلماء على أنه: "لا تكليف إلا بفعل" وأما المتروك فلا يكلف بها إلا من حيث هي واقعة بإرادة العبد حال كونه ملاحظا لحكم الشارع فيها، وهو المعبر عنه بالكف، والكف فعل من أفعال النفس[٢]. أما الترك المحض وهو عدم الفعل بلا قصد ولا توجه فليس فعلا من العبد لعدم توجه الإرادة إليه فلا يصلح أن يكون مناطا للثواب أو العقاب في خطاب التكليف.

وأما الأعيان والأفعال التي لا تضاف إلى المكلف فإنها لا توصف بشيء من الأحكام التكليف الخمسة، وإنما الذي يوصف بهذه الأحكام فعل العبد المتعلق بها لأنه داخل في حدود إرادته. أما الأحكام الوضعية أي جعل الشيء سببا أو شرطا أو مانعا فيمكن أن تتعلق بالأعيان، فيمكن أن يجعل الشارع: حدوث العين أو طروها -مثلا- سببا للحكم أو مانعا منه أو شرطا له، كما لو جعل القتل بالأداة التي يقتل بها شرطا في القصاص، أو كون المملوك غنما موجبا لزكاة الأغنام، أو كون دلوك الشمس سببا لوجوب صلاة الظهر.

ثانياً : أن يكون ممكنا[٣] أما إن كان محالا كالجمع بين الضدين، أو قلب الحقائق فلا يكلف به العبد. وهذا رأي جمهور العلماء، في حين نُسب إلى الإمام الأشعري جواز التكليف بالمستحيل بناء على أمرين: الأول أن الله تعالى لا يجب عليه شيء، والأمر الثاني: وقوع مثله في التشريع كما في تكليف أبي لهب بعد نزول الخبر بأنه لا يؤمن فأصبح بذلك مكلفا بأن يؤمن بأنه لن يؤمن[٤].

الحق أنه لا يصح التكليف بالمستحيل لذاته وهذه الاستحالة مبنية على أن أصل التكليف لا يتحقق مع استحالة الفعل المطلوب[٥]؛ لأن التكليف له أركان من ضمن أركانه طلب

---

[١] - الزركشي، **البحر المحيط**، الجزء الأول، ص٣٨٥. أمير بادشاه، **التيسير**، الجزء الثاني، ص١٣٥. الأنصاري، **فواتح الرحموت**، الجزء الأول، ص١١٠.

[٢] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص٩٠. الآمدي، **الإحكام**، الجزء الأول، ص١٤٧.

[٣] - الجويني، **البرهان**، الجزء الأول،ص١٦. السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص١٦٧. الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص٨٦.

[٤] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص٨٦-٨٧.

[٥] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص٨٧.

تحصيل الفعل وما لا يتصور وجوده أصلا لا يتصور طلبه على سبيل الحقيقة، فالتكليف بمثله محال عقلا[١] لانتفاء ركن من أركانه والشيء لا يتحقق بدون جميع أركانه. وإن وقع مثله في الصورة كما في تعالى: كونوا قردة خاسئين [٢] فليس المراد منه التكليف وإنما التسخير أو التبكيت أو التعجيز أو غير ذلك من المقاصد[٣]. وأما تكليف أبي لهب فعليه أجوبة كثيرة منها أن الاستحالة في مثله ليست ذاتية وإنما استحالة بالغير وهو تعلق علم ا تعالى بأنه لا يؤمن، ولا يمتنع التكليف بمثله كما لا يمتنع تكليف من علم ا تعالى أنه لن يؤمن من المشركين.

ثالثًا : أن يكون مقدورا للعبد[٤]، فالتكليف إنما يثبت بحسب سلامة الآلات والأسباب بأن يكون الفعل ممكنا من مثله عادة[5] وذلك يرجع إلى العرف والتجربة. أما إن كان الفعل مشتملا على مشقة فإن كانت غالبة بحيث لا يمكن للعبد أن يتحملها فهي مرفوعة وموجبة للترخص على سبيل التفضل والرحمة، وأما إن كانت معتادة فيتسامح فيها؛ لأنه لا يتصور التكليف بدونها[٦].

رابعاً : أن يكون واقعا في حدود اختيار[٧] العبد، أما إن كان مضطرا إليه فإنه لا يكلف به. وإن وقع التكليف بمثله بحسب الصورة فالتكليف متوجه إلى ما يقع باختياره، أي إلى ما يتعلق به من الأسباب أو إلى ما يترتب عليه من الآثار[٨]. وقد فصل في ذلك الإمام الشاطبي في الموافقات في الفصل الذي عقده لبيان أن قصد الشارع من التشريع التكليف بمقتضاه.

أما إن كان الفعل واقعا على سبيل الإكراه فإن لم يعدم ذلك الإرادة لا ينتفي التكليف[٩] وإن أمكن أن يترتب عليها بعض الترخصات والتخفيفات[١٠]. أما إن سلب الإكراه إرادة العبد

---

١ - السمرقندي، **ميزان الأصول**، ١٦٧.

٢ - سورة: البقرة، آية: (٦٥).

٣ - الجويني، **البرهان**، الجزء الأول، ص١٥. الغزالي، **المنخول**، ص٢٤.

٤ - الجويني، **البرهان**، الجزء الأول،ص١٥. الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص٨٦.

٥ - السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص١٦٨. الجويني، **التلخيص**، ص٢١.

٦ - الشاطبي، **الموافقات**، الجزء الثاني، ص٤٢٩.

٧ - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص٩٠. البخاري، علاء الدين، **كشف الأسرار**، الجزء الرابع، ص٦٣٤.

٨ - الشاطبي، **الموافقات**، الجزء الثاني، ص٤١٥.

٩ - البزدوي، **أصول البزدوي**، الجزء الرابع، ص٦٣٣-٦٣٤. الجويني، **التلخيص**، ص١٩. **والبرهان**، الجزء الأول، ص١٦.

١٠ - البخاري، علاء الدين، **كشف الأسرار**، الجزء الرابع، ص٦٣٤.

بالكلية فالتكليف ينتفي عنه حينئذ لانعدام شرطه[١]. ومن هنا فإنه من سقط من شاهق على رجلين إن بقي كما هو قتل أحدهما وإن تحرك قتل الآخر ففي هذه الحالة الحكم في حقه أنه لا حكم.

خامساً : أن يكون معدوما، بمعنى أن يكون المطلوب تحصيل فعل أو الاستمرار عليه في الزمن الثاني؛ لأن ذلك واقع بإرادة العبد وقدرته[٢]. أما ما مضى من الأفعال وما هو حاصل بالفعل فإنه لا يكلف بها أصلا.

المسألة الثالث: قصد الشارع دخول عموم المكلفين تحت أحكامه في كل زمان.

الأصل في الرسالة الإسلامية أنها آخر الرسالات السماوية، أنزلت من ا تعالى لتكون عامة للمكلفين مشتملة على ما فيه هدايتهم وصلاحهم. يقول ا تعالى: ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول ا وخاتم النبيين [٣] وقول تعالى: وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيرا [٤]. وعموم الرسالة لجميع المكلفين يقتضي أمران:

الأمر الأول : أنه ما من حادثة تحدث للمكلف وفي أي مكان أو زمان إلا و تعالى فيها حكم[٥]. وهذا الأصل من أوائل الأصول التي نبه عليها الإمام العظيم الشافعي-رضي ا عنه- في بداية رسالته فقال في أول عبارة بعد المقدمة: (فليس تنزل بأحد من أهل دين ا نازلة إلا وفي كتاب ا الدليل على سبيل الهدى فيها)[٦]. وبناء على هذا الأصل فإن الشريعة الإسلامية مبينة أي فيها الأدلة الدالة على حكم كل حادثة، وبيان أحكام الحوادث إما بالنص أو بالمعنى، قال تعالى: ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين [٧]. فا تعالى شرع الأحكام وبينها على نحو تنتظم بها حياة البشر ويحتكمون إليها في كل زمان وفي كل مكان، ولما كانت أحوال الناس متغيرة والوقائع متجددة وغير منحصرة كان لا بد من أن تكون هذه الأحكام منوطة بأدلة وعمومات وعلل وأسباب قادرة على استيعاب

---

[١] - البزدوي، **أصول البزدوي**، الجزء الرابع، ص٦٣٩.

[٢] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص٨٦.

[٣] - سورة: الأحزاب، آية: (٤٠).

[٤] - سبأ: الآية (٢٨).

[٥] - الشافعي، **الرسالة**، ص٢٤٢-٢٤٣. الجويني، **البرهان**، الجزء الثاني، ص١٦٢.

[٦] - الشافعي، **الرسالة**، ص٣٥.

[٧] - سورة: النحل، آية: (٨٩).

هذه الوقائع ومراعية لمصالح العباد وما يطرأ عليها من تغيرات بتغير الأحـوال والأزمـان والأماكن. وأن يكون هناك من يكشف عن هذه الأحكام ويستنبطها من تلـك الأدلـة[١]. فكـان القرآن الكريم بذلك تبيانا لكل شيء من هذا الوجه؛ لأنه لا يمكن أن يقال كل شيء في القرآن باسمه الموضوع له[٢].

وهذا أصل كبير ينبني عليه مشروعية الاجتهاد وصحة نسبة الأحكام إلـى الشـريعة وفق وجوه الاستدلال المعتبرة[٣].

فهذا الأصل ينبني عليه صحة توجه العلماء لطلب حكم ا تعالى في الوقـائع مهمـا كانت لعلمهم بأن ا تعالى لم يترك واقعة إلا وله فيها حكم. بناء على هذا الأصل فإنه لـيس من التكلف بعد ذلك طلب حكم الوقائع المستجدة، وليس صحيحاً ما يتوهمه البعض من أن ذلك من باب السؤال عن المسائل التي لم يتنزل فيها حكم فيدخل بناء على ذلك في النهـي بقولـه تعالى: ولا تسألوا عن أشياء إن تبدوا لكم تسؤكم [٤] ووعيد الرسول ا –صلى ا عليـه وسلم- بقوله: " إن أعظم المسلمين في المسلمين جرماً من سأل عن شيء لم يحـرم علـيهم فحرم عليهم من أجل مسألته"[٥]. جاء في **معالم السنن:** (هذا سؤال من يسأل عبثا وتكلفا فيمـا لا حاجة إليه دون من يسأل سؤال حاجة وضرورة كمسألة بني إسرائيل في شأن البقرة...وأما من كان سؤاله استبانة لحكم واجب واستفادة لعلم قد خفي عليه فإنه لا يدخل في هـذا الوعيـد وقد قال ا تعالى: فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون [٦])[٧].

يؤيد ذلك إجماع العلماء من زمن الصحابة-رضوان ا عليهم أجمعين- الإقدام على البحث عن أحكام الوقائع باجتهادهم وتوسعهم في مآخذ الاجتهاد كما نص على ذلـك الإمـام الجويني –رحمه - أثناء الكلام على أدلة مشروعية الاستدلال بقوله: (وأما الشافعي فقـال: إنا نعلم قطعا أنه لا تخلو واقعة عن حكم تعالى معزو إلى شريعة محمد –صلى ا عليـه وسلم- على ما سنقرره في كتاب الفتوى. والذي يقع به الاستدلال هاهنا: أن الأئمة السـابقين

---

[١] - الإيجي، **شرح مختصر المنتهى**، الجزء الأول، ص٢١.

[٢] - البخاري، علاء الدين، **كشف الأسرار**، الجزء الثالث، ص٥٢٨.

[٣] - الشافعي، **الرسالة**، ص٢٤٢-٢٤٣.

[٤] - سورة: المائدة، آية: (١٠١).

[٥] - أخرجه البخاري في كتاب: الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يكره من كثرة السـؤال، بـرقم (٦٧٤٥). ومسلم في: الفضائل، برقم (٤٣٤٩). وأبو داود في كتاب: السنة، برقم (٣٩٩٤). والإمام أحمد في مسنده.

[٦] - سورة:النحل، آية: (٤٣). وسورة: الأنبياء، آية: (٧).

[٧] - الخطابي، **معالم السنن**

لم يخلوا واقعة على كثرة المسائل وازدحام الأقضية والفتاوى عن حكم ا ، ولو كـان ذلـك ممكناً لكانت تقع وذلك مقطوع به أخذا من مقتضى العادة. وعلى هذا علمنا بأنهم -رضي ا عنهم- استرسلوا في بناء الأحكام استرسال واثقٍ بانبساطها على الوقائع متصد إثباتها فيما يعن ويسنح متشوف إلى ما سيقع، ولا يخفى على المنصف أنهم ما كانوا يفتون فتوى مـن تنقسـم الوقائع إلى ما يعرى عن حكم ا وإلى ما لا يعرى عنه)[1].

وأما **العفو** فليس عبارة عن عدم الحكم بل الحكم فيه هو العفـو، وذلـك أن التكليـف بالفعل أو المؤاخذة عليه لا يكون إلا إن قام دليل من الشرع، وأما إن لم يقم هذا الـدليل فـإن حكم المسألة يبقى على الأصل، والأصل هو الإباحة ومقتضى الإباحة رفع الحرج في الفعـل وفي الترك. بالتالي فالحكم على المسألة بأنها عفو لا يكون إلا بعد الاجتهـاد وعـدم وجـدان الدليل المغير لحكم المسألة[2].

بناء على ذلك فالعفو راجع إلى رفع الحرج وعدم المؤاخذة وهو بهذا المعنـى حكـم عقلي وليس شرعيا لأنه لا يتوقف على الخطاب، ويمكن أن يجعل حكما سادسا كما ذهب إلى ذلك الإمام الشاطبي في الموافقات[3]؛ لأن ما كان حاله كذلك ليس مباحا ولا حراما وإنما هـو نفي للحكم فيجعل نفي الحكم حكما بالعفو. وسواء قلنا هو حكم عقلي أو شرعي فإنه لا يقـال: بأنه لا يستحسن السؤال عنه. لأنا نقول: بعد ثبوت كونه حكماً لا يعـرف إلا بالسـؤال عنـه والاجتهاد في طلبه كما ذكر هنا.

وأما قول النبي –صلى ا عليه وسلم-: "وعفا عن أشياء رحمة بكم لا عن نسيان فلا تبحثوا عنها"[4] فهو خاص بزمن النبي –صلى ا عليه وسلم-[5]. ووجه الرحمة في النهي عـن البحث عنها هو: أنه لو سؤل الرسول –صلى ا عليه وسلم- عنها لكان جوابـه نصـا فـي المسألة، وا تعالى لم يرد أن تكون جميع الأحكام نصية وإنما أن يكون للاجتهاد فيها مجال.

---

[1] - الجويني، **البرهان**، الجزء الثاني، ص١٦٢.

[2] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص٢١٨-٢٢٠.

[3] - الشاطبي، **الموافقات**، الجزء الأول، ص١٣٩

[4] - أخرجه البخاري في كتاب: الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: الاقتداء بسنة رسول ا –صـلى ا عليـه وسلم- برقم(٦٧٤٤). ومسلم في كتاب: الحج، برقم(٢٣٨٠).

[5] - فقد كان الصحابة منهيين عن سؤال النبي –صلى ا عليه وسلم- لقوله تعالى: يا أيها الـذين آمنـوا لا تسألوا عن أشياء إن تبدوا لكم تسؤكم ولقوله –صلى ا عليه وسلم-: (ذروني ما تركتكم فإنما هلـك مـن قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم ما نهيتكم عنه فانتهوا وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم).

أما الأمر الثاني الذي يقتضيه عموم الأحكام لأفعال المكلفين فهو: أن الحكم الثابت في حق أحد المكلفين ثابت في حق جميعهم، إذ لا فرق بين مكلف ومكلف في قضية التشريع[١].

هذا هو الأصل وبناء على ذلك تثبت مشروعية القياس[٢]. وبناء عليه فالأصل في الأحكام أن تكون مفيدة للعموم لفظا أو استدلالا؛ لفظا إن كان من ألفاظ العموم واستدلال إن لم يكن من ألفاظ العموم[٣] كما لو كان الحكم على واحد أو حر أو ذكر فإنه يشمل الجميع ذكورا وإناثا أحرارا وعبيدا إلا إن قام دليل يدل على الاختصاص[٤]. وكذا الخطاب في عصر الرسول -صلى الله عليه وسلم- يشمل من جاء بعدهم بإجماع المسلمين قاطبة[٥]. وكذا الحادثة إن كانت واردة على سبب مخصوص فالأصل أن لا تتقيد بخصوصه وإنما تجعل العبرة لعموم اللفظ وفق الضوابط المفصلة في كتب الأصول.

المسألة الرابعة : قصد الشارع إنزال الشريعة لتحقيق مصالح العباد.

من الأصول المتفق عليها بين جميع المسلمين أن الأحكام الشرعية مشتملة على ما فيه مصالح العباد وخيرهم في الدنيا والآخرة، وهو ثابت بالإجماع[٦] وبدلالة كثير من النصوص الشرعية قال تعالى: وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين [٧]، وقال تعالى: وما جعل عليكم في الدين من حرج [٨] فالله تعالى كما أراد إنزال الشرائع فإنه أراد أن تكون أحكامه محققة لمصالح العباد في العاجل والآجل.

كون الأحكام الشرعية جاءت لتحقيق مصالح العباد من أهم الأصول التي ينبني عليها إثبات كثير من الأصول وكيفية مراعاة المصالح في الاستدلال وضوابطه. فالأحكام الشرعية وإن جاءت لتحقيق مصالح العباد فإن الأصل في المصالح التي يصح التمسك بها في الاستدلال على الأحكام الشرعية هي المصالح التي تثبت بالنصوص الجزئية. بمعنى أن ما

---

١ - الشاطبي، **الموافقات**، الجزء الثاني، ص٥٣٦.

٢ - الشاطبي، **الموافقات**، الجزء الأول، ص٥٣٩.

٣ -الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الثاني، ص٢٤٤.

٤ - الجويني، **التلخيص**، ص١١٦، وص١٢٦. الرازي، **المحصول**، الجزء الأول، ٣٢٢-٣٢٣ . و٣٧٤-٣٧٥.

٥ - الجويني، **التلخيص**، ص١٢٦.

٦ - الآمدي، **الإحكام**، الجزء الثالث، ص٣٨. ابن الحاجب، **منتهى الوصول**، ص١٨٤.

٧ - سورة الأنبياء: آية (١٠٧).

٨ - سورة الحج: آية (١٣).

يدركه الإنسان من كونه مصلحة أو كونه مفسدة لا يعتبر في الشريعة الإسلامية كذلك إلا جاء ما يشهد لها من النصوص بالاعتبار أو الإلغاء، فليس كل مصلحة يـدركها الإنسـان ينبغـي مراعاتها بدليل أن الأهواء تكون غالبة على الإنسان والمصالح متخالفة بالأشخاص ومتغـايرة بتغير الأزمان والأحوال[١] قال الإمام الغزالي: (وأما المصلحة فهي في الأصل عبارة عن جلب المنفعة ودفع المضرة ولسنا نعني به ذلك فإن جلب المنفعة ودفع المضـرة مقاصـد الخلـق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصـود الشـرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة هو: أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم، فكل مـا يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصـول فهـو مفسـدة ودفعها مصلحة)[٢]. وسيأتي على هذا الأصل مزيد بسط -عند الكلام عن المصالح المرسلة في الفصل الثاني-.

المسألة الخامسة: قصد الشارع التعبد بالاجتهاد.

والكلام في قصد الشارع التعبد بالاجتهاد يشتمل على ثلاثة فروع هي

الفرع الأول : حقيقة الاجتهاد.

الاجتهاد: بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بالأحكام الشرعية[٣].

الأصل في ذلك أن ا تعالى شرع الأحكام وجعلها على شكل دستور تنتظم بـه حيـاة الناس في معاملاتهم وأخلاقهم وعباداتهم في كل زمان وفي كل مكان، ولما كانت أحوال الناس متغيرة والوقائع متجددة وغير منحصرة[٤] كان من الضروري مراعاة أمرين: أن تكـون هـذه الأحكام منوطة بأدلة وعمومات وعلل وأسباب قادرة على استيعاب هذه الوقـائع، ومراعيـة لمصالح العباد، وما يطرأ عليها من تغيرات بتغير الأحوال والأزمان. والأمر الثاني: أن يكون هناك من يكشف عن هذه الأحكام ويستنبطها من تلك الأدلة[٥].

---

[١] - الغزالي، **الاقتصاد**، ص١٨٧.

[٢] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص٢٨٦.

[٣] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٣٥٠. الرازي، **المحصول**، الجزء الثاني، ص٤٢٧. ابن الهمام، **التحرير**، الجزء الثالث، ص٣٨٨.

[٤] - ابن السمعاني، **قواطع الأدلة**، الجزء الأول، ص١٧.

[٥] - الإيجي، **شرح مختصر المنتهى**، الجزء الأول، ص٢١.

فالله تعالى قد جعل الاجتهاد وسيلة لبيان أحكامه أناطها بأهل العلم الراسخين فيه وكلفهم الاجتهاد في تحصيلها، كما أناط هذه المهمة في الأصل بالنبي –صلى الله عليه وسلم- وبذلك كان العلماء ورثة الأنبياء[1].

بناء على هذا الكلام فإن الاجتهاد في حقيقته ليس تشريعا للأحكام ولا اختراعاً لها، وإنما هو وسيلة لبيان الأحكام الشرعية وإظهارها، وذلك أن الحكم قديم كما هو معروف إلا أن تعلقه التنجيزي -أي تحقق التكليف به- لا يكون إلا بالعلم به، والعلم به كما يكون بالنص يكون بالعلامات التي نصبها الشارع معرفات عليه، ومن تلك العلامات اجتهاد المجتهد، فقد جعل الله تعالى ما يتوصل إليه المجتهد باجتهاده علامة على ثبوت الحكم الشرعي وتحقق تعلقه التنجيزي به، كما أنه جعل قول المجتهد علامة على ثبوت الحكم في حق من يتبعه من العوام[2]. فإنه كما قامت الأدلة من المعقول والمنقول[3] على لزوم الاجتهاد من أهله قامت على لزوم الاستفتاء في حق العوام[4]، واتباع العوام لأقوال العلماء في حقيقته ليس تقليداً؛ لأن التقليد اتباع قول الغير بلا حجة واتباع أقوال العلماء المعتبرين قد قامت الحجة عليه[5] كما قال القاضي الباقلاني: (والذي نختاره أن ذلك ليس بتقليد أصلا؛ فإن قول العالم حجة في حق المستفتي، إذ الرب تعالى جعل نصب قول العالم علماً في حق العامي، وأوجب عليه العمل به، كما أوجب على العالم العمل بموجب اجتهاده وعلمه، واجتهاده علم عليه وقوله علم على المستفتي)[6].

من خلال ما سبق من أن الاجتهاد في حقيقته عبارة عن استنباط للحكم من أدلته وعلامة منصوبة من الشارع عليه نلاحظ عدة أمور أهمها:

---

١ - الشافعي، **الرسالة**، ص٦٩-٧٠. ابن السمعاني، **قواطع الأدلة**، الجزء الأول، ص١٨.

الأصل في بيان الأحكام أن يكون راجعاً إلى الوحي المباشر، إلا أن الله تعالى جعل التمسك بالوحي على مرتبتين:

مرتبة تكون بالتمسك بالوحي الظاهر الذي يفهمه العربي من غير حاجة إلى نظر واستنباط.

ومرتبة تكون بالتمسك بالوحي الباطن الذي يحتاج في الوقوف على مقاصد الشارع منه والتعرف على أحكامه المشتملة عليه إلى إعمال النظر والاجتهاد، ومن هنا كان الوحي مشتملا على المحكم والمتشابه.

٢ - الجويني، **التلخيص**، ص٥٣٠.

٣ - الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الثاني، ص٣٧١. الجويني، **التلخيص**، ص٥٢٩-٥٣٠. الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٣٨٩. الرازي، **المحصول**، الجزء الثاني، ص٤٥٨.

٤ - الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الثاني، ص٣٧١. الجويني، **التلخيص**، ص٥٤٠. الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٣٨٩. الرازي، **المحصول**، الجزء الثاني، ٤٥٨.

٥ - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٣٨٩.

٦ - الجويني، **التلخيص**، ص٥٣٠.

الأمر الأول : لما كان اجتهاد المجتهد مظهرا للحكم وليس مثبتا له[١] سمي إعماله لرأيه في بيان الأحكام استنباطاً، أخذا من قوله تعالى: لعلمه الذين يستنبطونه منهم [٢]؛ لأنه استنباط للأحكام من النصوص الكامنة فيها، إذ الاستنباط استخراج الشيء الكامن وكشف عنه وليس اختراعاً له.

ومن المعروف أن الاستنباط لا يكون مجدياً ولا منتجا إلا إن كان من مادته، ومادته هنا الأدلة التي جعلها ا تعالى معرفات وعلامات على أحكامه، وبالتالي فإن ما يطلبه المجتهد بالاجتهاد هو الفهم عن الكتاب أو السنة فيكون مطلوب المجتهد متعيناً وهو ما يغلب على ظنه من مقاصدهما، وبالتالي فكل مجتهد يطلب باجتهاده إصابة الحق، وهو ما يدل عليه الكتاب والسنة. ومهما خالفهما الاجتهاد فهو رد وباطل، ومهما كان الاجتهاد لا بالرجوع إليهما فهو استحسان بالرأي وقول في الدين بلا مستند وهو تشريع ومن شرع فقد كفر، قال الإمام الشافعي في **الرسالة**: (الاجتهاد لا يكون إلا على مطلوب، والمطلوب لا يكون أبداً إلا على عين قائمة تطلب بدلالة يقصد بها إليها أو تشبيه على عين قائمة، وهذا يبين: أن حراماً على أحد أن يقول بالاستحسان إذا خالف الاستحسان الخبر، والخبر من الكتاب والسنة عين يتأخى معناه المجتهد ليصيبه كما أن البيت يتأخاه من غاب عينه ليصيبه أو قصده بالقياس. وأن ليس لأحد أن يقول إلا من جهة الاجتهاد والاجتهاد ما وصفت من طلب الحق)[٣].

الأمر الثاني : ما دام مرجع حجية الاجتهاد إلى جعل ا تعالى إياه علامة على الحكم الشرعي ووسيلة للوصول إليه، فإن ا تعالى قد جعل اجتهاد العلماء خاصة وسيلة لذلك دون اجتهاد العوام قال الإمام الجويني: (أجمعوا على أنه لا يحل لكل من شدا شيئا من العلم أن يفتي، وإنما يحل له الفتوى ويحل للغير قبول قوله في الفتوى إذا استجمع أوصافا)[٤]؛ لأن الحاصل بالاجتهاد ظن الحكم الشرعي، ولم يجعل ا تعالى الظن من غير العلماء في الاجتهاد حجة. ولأن الظن المعتبر هو الذي يستفرغ فيه المجتهد جهده في طلب الحكم الشرعي وتحصيله من مظانه بحيث يشعر من نفسه العجز عن المزيد -وهو المعروف بالاجتهاد التام- وهذا لا يتصور من العوام[٥]. ولأن الاجتهاد عملية عقلية معقدة تحتاج إلى: قدرة عالية على استحضار النصوص المتعلقة بالمسألة المبحوث عن حكمها، ومعرفة دلالاتها، والوقوف على

---

[١] - السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٥٥٤. البخاري، علاء الدين، **كشف الأسرار**، الجزء الثالث، ص٤٩١.

[٢] - سورة النساء، آية: (٨٣).

[٣] - الشافعي، **الرسالة**، ص٢٥٥-٢٥٦.

[٤] - الجويني، **التلخيص**، ص٥٣٩.

[٥] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٣٥٠.

مقاصدها، والتبصر بمآلاتها، والجمع بينها عن التعارض والاختلاف، ولا يتأتى ذلك إلا لمـن كان مستجمعا شروطا خاصة ليس في مقدور الجميع التحصل عليها.

فإذا استجمع المجتهد هذه الشروط بأن كان محيطاً بمدارك الشرع متمكناً من اسـتثارة الظن بالنظر فيها، وتقديم ما يجب تقديمه وتأخير ما يجب تأخيره[1] والتي يكتسـبها بمعرفتـه التفصيلية بطرق الاستدلال وأدلة الأحكام ودوام ممارسته للعمل الفقهي[2]، فتصبح لديـه ملكـة يقتدر بها على تعرف أحكام الشارع والوقوف على مقاصده، فيصلح أن يكـون بـذلك عـدلاً متجرداً عن الهوى متمسكاً بالوحي مبيناً عن الله تعالى وكاشفاً عن أحكامه كما قـال الإمـام الغزالي: أن رتبة الاجتهاد إنما جعلها الشارع لأهل النظر العارفين بمصالح الشارع، إذ بهـا ينزلون منزلة الشارع الحكيم في بيان الأحكام وإظهارها[3].

الفرع الثاني : الحكمة من مشروعية التعبد بالاجتهاد.

الأدلة على مشروعية الاجتهاد أكثر من أن تحصى وقد فصل العلماء فيها فـي كتـب الأصول وخاصة في باب القياس فلا حاجة للإطالة بذكرها هنا. علماً بأن المراد بالاجتهاد في هذا المقام الاجتهاد بالمعنى العرفي -عند الفقهاء والأصوليين- وهو ما يكون مبنياً على الأدلة الظنية[4]. والتعبد بالاجتهاد إنما ثبت في الأحكام العملية المبنيـة علـى الظـن دون الأحكـام الاعتقادية المبنية على القطع. ولذلك اتفق العلماء على أن الحق في الأمور العلمية واحـد وان المخطئ فيها غير معذور. وقد شذّ عن هذا الإجماع الجاحظ وأبي الحسن العنبري وكلاهمـا من المعتزلة.

وإنما جاز التعبد بالاجتهاد في الأحكام العملية؛ لأن الأمور العملية يكتفى فيها بمجـرد غلبة الظن، ولا يتوقف التوجه إليها وطلبها على اليقين، وهذا ثابت باستقراء أعمال البشر، فإن الغالب عليها ذلك. ولأن الأمور العملية مبناها على التنوع والاختلاف، ولذلك ترك الله تعـالى بيان غالب الأحكام العملية إلى آراء أهل الاجتهاد يستنبطونها من الأدلة المعتبرة، فيكون فـي

---

[1] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٣٥٠.

[2] - انظر في تفصيل شروط المجتهد: الجصاص، **أصول الجصاص**، الجـزء الثـاني، ص٣٦٧. الجـويني، **التلخيص**، ص٥٣٩. السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٧٥٢. الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثـاني، ص٣٥٠. الرازي، **المحصول**، ص٤٣٣.

[3] - الغزالي، **المنخول**، ص٣٤١

[4] - الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الثاني، ص٢٠١.الغزالي، **المستصفى**، الجـزء الثـاني، ص٣٥٤. الرازي، **المحصول**، ص٤٣٦.

اختلافهم تنوع في الأحكام بما يتناسب مع الواقع في تنوع الأفعال؛ إذ من المحال جمع النـاس على حالة واحدة في أعمالهم؛ لأن ذلك يؤدي إلا مناقضة طبائع الناس -من ناحية-، ويعطـل حركة الوجود من -ناحية ثانية- وقد قال ا تعالى: ولولا دفع ا الناس بعضـهم لـبعض لفسدت الأرض [١]، وقال تعالى: ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضـاً سخريا [٢]، وقال تعالى: ولا يزالون مختلفين * إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم [٣].

ثم في ترك معرفة الأحكام إلى اجتهاد أهل العلم -مع كون التشريع الإسلامي قد امتاز بالتركيز على العموميات والكليات- يسمح بدوام الشريعة الإسلامية وتجددها في كـل زمـان بتجدد الوقائع والنوازل التي تنزل بالبشر، مما يجعلها صالحة للتطبيق في كل زمان وفي كـل مكان. والواقع التاريخي أكبر تأكيد على هذه السعة في التشريع الإسلامي، إذ التراث الفقهـي الإسلامي الضخم شاهد على أن الشريعة الإسلامية لم تقصر عن أي مسألة، ولم تضيق بـأي عرف أو زمان أو مكان.

أيضا فإن في جعل مهمة بيان الأحكام إلى العلماء رفع لمكانة العلماء وتشـريف لهـم ليكونوا في رتبة هي من أشرف الرتب البشرية وهي التبليغ عن ا تعالى، ولذلك كان العلماء ورثة الأنبياء، وقد زادهم ا تعالى مناقب بأن جعل اختلافهم رحمة واجتهادهم معتبراً -حكماً وأجرا- وجعل إجماعهم حجة قاطعة تنزل منزلة قول الرسول في اللزوم وعدم جواز مخالفته.

أيضا فإن ترك بيان الأحكام إلى الناس، وسعيهم الحثيث في طلبها واسـتفراغهم فـي تحصيلها كل جهدهم، أكبر دليل على حرصهم التعبد بها والالتزام بمضمونها، بخـلاف مـن سبقهم حيث كانت الأحكام تفصل لهم غاية التفصيل، وتبين لهـم غايـة البيـان ولا يكـادون يلتزمون بها. وكون الأحكام ظنية يسمح لأهل النفوس الخبيثة من أهل النفاق والزندقة والعلمنة أن يتملصوا من ربقة التشريع بأهوائهم الباطلة أمام الناس ويحسب الظاهر ليحسبهم ا تعالى يوم القيامة على إفسادهم وتحريفهم كما قال تعالى: وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا إنما نحن مصلحون * ألا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون [٤]. وبالمقابل لعل التقصير فـي هذه المهمة في أي زمان يعتبر معياراً على قلة ورع الناس ونقصان تعظيمهم لأمر الدين على سبيل العموم.

---

[١] - سورة: البقرة، آية: (٢٥١).

[٢] - سورة: الزخرف، آية: (٣٢).

[٣] - سورة: هود، الآيات: (١١٨-١١٩)

[٤] - سورة: البقرة، آية: (١١).

وإذا ثبت أنا متعبدون بالاجتهاد وأنه مقصد من مقاصد الشارع في وضع الشريعة الإسلامية فإنه لا يصح القول بإغلاق باب الاجتهاد على سبيل الإطلاق إلا أن يكون قصد القائل بهذا القول إغلاقه في وجه من لم يتأهل له. وأيضا فإن ما يصل له المجتهد باجتهاده التام لا بد وأن يكون معتبرا بعدما ثبت أن أصل الاجتهاد معتبر وأنه طريق من طرق معرفة الأحكام، وهذا ما سنفصل فيه في الفرع التالي.

الفرع الثالث : التصويب والتخطييء.

من المعروف أن الحاكم في الأحكام الشرعية هو الله تعالى، وأنها جميعها راجعة إلى كلام الله النفسي، وأن كل ما يكون مدلولا للكلام النفسي مراد لله تعالى وهو حكم الله في الواقعة -كما سبق بيانه-.

بناء على ذلك فإن كانت الأدلة لا تحتمل إلا وجهاً واحداً فهو الحق المتعين عند الله في الظاهر والباطن[1]. وأما إن كانت تحتمل أكثر من وجه فإن كانت الوجوه التي تحتملها راجعة إلى تنوع الأحكام وتعدد المعاني فهي جميعاً صحيحة ومرادة لله تعالى في الظاهر والباطن لما سيأتي من سعة معاني القرآن الكريم.

وأما إن كانت هذه الوجوه متنوعة تنوع تضاد بحيث لا يسع المجتهد الواحد أن يقول بها جميعاً وإنما يقول بوجه منها، فهل كل هذه الوجوه مرادة لله تعالى؟ بمعنى أن كل مجتهد يطالب منها بما يغلب على ظنه أنه مراد الله تعالى، فيكون كل ما يصل إليه المجتهد هو الحق بالنسبة إليه في الظاهر والباطن. أم أن المراد منها وجه واحد وهو الحق المتعين عند الله تعالى؟ فيكون ما يصل إليه المجتهد حقاً في الظاهر، وأما في الباطن فالحق منها واحد وهو ما وافق حكم الله تعالى المتعين في المسألة.

بناء على ذلك اختلف العلماء في أن الحق عند الله تعالى واحد أم متعدد. الأول: قول المخطئة، والثاني: قول أكثر المصوبة.

هذا وقد اختلف المصوبة في تحقيق قولهم، فمنهم من قال: ليس لله تعالى في المسألة حكماً معيناً يطلب بالظن، وإنما الحكم يتبع ظن المجتهد وحكم الله على كل مجتهد ما يغلب على ظنه[2]. وذهب قوم إلى أن فيها حكماً معينا وهو الأشبه بالحق الذي يتوجه إليه الطالب إذ

---

[1] - الشافعي ، **الرسالة**، ص٢٤٣.

[2] - الجويني، **التلخيص**، ص٥٠٩. الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٣٦٣.

لا بد للطلب من مطلوب[١]. وعند التحقيق فإنه لا فرق بن القولين؛ لأن القول الأول مبني على أن الحكم لا يتعلق بالمكلف إلا بعد العلم به فأصحابه يتكلمون عن التعلق التنجيزي، وأما القول الثاني فأصحابه يتكلمون عن التعلق الصلوحي أي ما يصلح أن يكون حكم ا تعالى في المسألة وهو أي وجه من هذه الوجوه المحتملة، لأن الأشبه بالحق ليس مطلقاً وإنما يتعدد بتعدد الظنون وباختلاف أصول العلماء ومآخذهم في النظر فيكون الأشبه متنوعاً بتنوع الأدلة وما تحتمله من الوجوه[٢].

أما القائلون بأن المصيب واحد فقد اتفقوا على أن فيها حكماً معينا تعالى، وهؤلاء اختلفوا بعد ذلك هل عليه دليل أم لا؟ فقال قوم: لا دليل عليه، وإنما هو مثل دفين يعثر عليه الطالب بالاتفاق، فمن عثر عليه أجران ولمن حاد عنه أجر واحد لأجل سعيه وطلبه. والذين ذهبوا إلى أن عليه دليلاً اختلفوا في أن عليه دليلاً قطعياً أو ظنيا، فقال قوم: عليه دليل قاطع ولكن الإثم محطوط عن المخطئ لغموض الدليل وخفائه، وقال قوم المخطئ آثم. والذين قالوا عليها دليلا ظنياً اختلفوا في أن المجتهد هل أمر قطعياً بإصابة ذلك الدليل؟ فقال قوم: لم يكلف المجتهد إصابته لخفائه، وقال قوم أمر بطلبه وإذا أخطأ لم يكن مأجورا لكن حط الإثم عنه تخفيفا[٣].

هذه هي مجمل الأقوال الواردة في المسألة أما موضوع التأثيم، فالذي ذهب إليه المصوبة: أن كل مجتهد مصيب، وأنه مأجور على اجتهاده، وأنه لا يأثم أصلاً مادام الاجتهاد قد صدر من أهله وصادف محله؛ لأنه مأمور بالاجتهاد، ولا يصلح أن يكون ما يكلف به العبد مناطاً لإثمه. وأما المخطئة فالمعتمد عند جمهورهم: أن للمجتهد أذا أصاب أجران وإذا أخطأ أجر واحد، وذهب فريق منهم إلى أن المخطئ ليس مأجوراً ولا موزوراً. وعند التحقيق لا خلاف بين القولين؛ لأن مراده أصحاب هذا القول أنه لا يؤجر على خطئه، والفريق الثاني لا يقول بأنه يؤجر على خطئه وإنما على طلبه الحق وسعيه في تحصيله. وقال فريق منهم:

---

[١] - الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الثاني، ص٢٨٠.

[٢] - الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الثاني، ص٢٨٠-٢٨١.

[٣] - الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الثاني، ص٣٧٧-٣٧٨. الجويني، **التلخيص**، ص٥٠٤-٥٠٥. الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٣٦٣-٣٦٤. السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٧٥٣. الرازي، **المحصول**، الجزء الثاني، ص٢٣٨-٢٣٩. ابن الهمام، **التحرير**، الجزء الثالث، ص٤٠٧.

المصيب مأجور والمخطئ موزور وهو قول شاذ ينسب إلى نفاة القياس وإلى الإمامية وإلى بشر المريسي وابن علية وأبي بكر الأصم[١].

وأما مطلوب المجتهد فعلى رأي المخطئة: أن يصل إلى حكم الله تعالى المعين[٢]. وأما على رأي المصوبة، فعلى رأي بعضهم: مطلوب المجتهد إصابة الأشبه بالحق[٣]، وعلى رأي المحققين منهم: أنه مأمور بالاجتهاد والعمل بما يغلب على ظنه أنه حكم الله في المسألة[٤]، وهذا الرأي الأخير هو الحق في المسألة – وقد أشرنا إلى أنه لا فرق بينه وبين القول بالأشبه على التحقيق- وتتضح صحة هذا القول بما يلي:

إن المكلف لا يطالب بالحكم شرعاً إلا بعد علمه به، وقبل الاجتهاد لا يكون للمجتهد علم بالحكم فلا يكون متعلقا به، وإذا لم يكن الحكم متعلقا به بعينه كيف يطلبه باجتهاده. فالمجتهد قبل الاجتهاد لا يطلب حكماً معينا، وإنما يطلب غلبة الظن، فإذا حصل عنده غلبة الظن في حكم من الأحكام يتعلق به تنجيزاً، فيكون حكم الله تعالى في حق كل مجتهد ما أداه إليه اجتهاده -ما دامت الأدلة محتملة له-. فليس لله تعالى حكماً واحداً متعيناً يطلبه المجتهد بل كل ما تحتمله الأدلة من الأقوال فهو حكم الله تعالى ومراد له، وما أصاب المجتهد أحدها بما يغلب على ظنه فقد أصاب حكم الله تعالى المتعلق به[٥]

وإنما قلنا: كل ما تحتمله الأدلة فهو مراد لله تعالى لأمرين:

الأول: إنه لا مانع من إثباتها جميعا، وإنما يمتنع أن تكون مرادة إن كان إثباتها جميعا مؤديا إلى التناقض، ولا تناقض هنا؛ لأن كل حكم إنما يثبت في حق كل مجتهد بما يغلب على ظنه وما يغلب على ظن كل منهم غير ما يغلب على ظن الآخرين[٦].

---

[١] - الجويني، **التلخيص**، ص٥٠٤. الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٣٦١. ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير**، الجزء الثالث، ص٤٠٤.

[٢] - الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الثاني، ص٣٧٧. السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٧٥٣. الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٣٧٧. الرازي، **المحصول**، الجزء الثاني، ص٤٣٩.

[٣] - الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الثاني، ص٣٧٩. الجويني، **التلخيص**، ص٥١٨. الرازي، **المحصول**، الجزء الثاني، ص٤٤٤.

[٤] - الجويني، **التلخيص**، ص٣١١-٣١٢. الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٣٧٧.

[٥] - الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الثاني، ص٣٨١. ومثله: ص٣٧٧ ومثله: ص٤٢٨. الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٣٧٦.

[٦] - الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الثاني، ص٤٢٦. الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٣٦٧.

الثاني: إن الأدلة التي يتمسك بها المجتهد أدلة ظنية لا تفيد مدلولها بذاتها، وإنما بجعل الشارع إياها أدلة، وذلك بانضمام نظر المجتهد إليها، بحيث إذا حصل للمجتهد بها غلبة ظن ينعقد الدليل ويثبت به الحكم، وبدون انضمام اجتهاده إليها لا يتحقق بها بلوغ الخطاب إليه[١].

فكل الوجوه التي تحتملها الأدلة مرادة   تعالى -على نحو لا يقتضي التناقض- بأن يكون الثابت في حق كل مجتهد ما يغلب على ظنه. وتحصل غلبة الظن للمجتهد بأن يكون الحكم الثابت بالاجتهاد هو الأشبه بالحق، والمراد بالأشبه ما تقتضيه الأدلة التي يتمسك بها المجتهد في اجتهاده.

بالتالي فإن المجتهد يبحث عن الحكم وفق وجوه الاستدلال التي يقول بها، وقد تتعدد وجوه الاستدلال بتعدد الأصول واختلاف القرائح قال الجصاص: (الذي ذكرنا أنه مطلوب الحكم الذي تعبد به المجتهد وهو الأشبه في رأيه **طريق الأصول إلى كيفية الاجتهاد أيضا** وغالب الظن... فجائز عند من يعتبر قياس الشبه أن يكون الأشبه عنده ما كان من جهة الصورة والهيئة والحس ونحو ذلك. وجائز عند من يعتبر الشبه من جهة الأحكام أن يكون الأشبه عنده من هذه الجهة. وعند من يعتبر تعلق الأحكام بها أن يكون الأشبه عند ا تعالى معلوما عند المجتهد من هذه الجهة؛ لأنه إنما يرد الحادثة إلى هذه الجهة)[٢].

بناء على هذا الكلام فإن الأشبه بالحق بالنسبة لمذهب قد يكون غيره بالنسبة لمذهب آخر. من هنا كان الواجب على صاحب المذهب حتى يعتبر مذهبه أن يكون على حال بحيث يكون له أصول يعتمدها في الفتوى -بعد أن ثبت له صحتها- وله قدرة على الجمع بين الأدلة عند تعارضها الظاهر، وأن تكون الأقوال التي يقول بها منسجمة فيما بينها من غير شذوذ أو تناقض، والمذاهب الفقهية المعتبرة لم يعتد بها إلا بعد أن استوفت هذه الأمور وبعد أن قام علماء كل مذهب بتحرير الأقوال المنسوبة إليها وبيان ما يعتمد منها وما يشذ وفق أصول المذهب وقواعده رواية ودراية[٣]. وبناء على هذا الكلام في اعتبار المذهب ومطلوب المجتهد فإنه يمكن أن تتصور المناظرة وتخطيء المخالف وذلك بإلزامه التناقض مع أصوله أو الاضطراب في فروعه، فإن ثبت ذلك للمناظر ألزم خصمه وأبان خطأه[٤].

---

[١] - الجويني، **التلخيص**، ص٥١٢. الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٣٦٥.

[٢] - الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الثاني، ص٣٨٠.

[٣] - بناء على هذا الأصل فما يسمى اليوم بمذهب "السلفية" لم تتحقق فيه كامل شروط الاعتبار؛ لأن غالب أصحابه لا يعبئون بالأصول، وليس لديهم معرفة تامة بالجمع بين الأدلة، كما أن أقوال المنتسبين إليه يعوزها الانسجام فيما بينها في منظومة فقهية واحدة.

[٤] - وهنا لا بد من ملاحظة ما ذكره الإمام الجويني بقول: (قالوا: ... لو اجتهد وعمل بموجب اجتهاده ثم تبين له أنه أخطأ نصا فإنه كان مأمورا بموجب اجتهاده ثم تبين له أنه كان مخطئا -وهذا مما يعدونه من

وبناء على ما سبق من "قصد الشارع التعبد بالاجتهاد" وجعل ما يصل إليـه المجتهـد علامة على حكم الشارع فإن الأحكام الاجتهادية من الدين[١]، فلا عبرة بمن يحاول أن يستخف بالأقوال الفقهية بناء على التفريق بين الدين وبين الأحكام التي يتوصل إليها أهل الاجتهاد كما هو دأب العلمانية وبعض دعاة الإصلاح في هذا الزمان.

أعظم القوادح فيما تمسكا به-. فنقول: **إذا لم يفرط المجتهد في الطلب** وشدة البحث عن النصوص، ولم يتمكن من العثور عليه فحكم ا تعالى عليه موجب اجتهاده قطعا. ويتنزل منزلة من لم يبلغه الناسخ للحكـم فيكـون مخاطبا على الأصح بموجب المنسوخ إلى أن يبلغه الناسخ.) [الجويني، **التلخيص**، ص٥١٧-٥١٨.]

[١] - الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الثاني، ص٤٣٤.

الباب الثاني: مقاصد مباحث أصول الفقه ومبانيها.

ويشتمل على ثلاثة فصول

الفصل : مقاصد الكتاب ومبانيه

ويشتمل على مبحثين

المبحث الأول : مقاصد الكتاب ومبانيه.

المبحث الثاني : مباني الكتاب.

الفصل الثاني : مقاصد السنة ومبانيها

ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأول : مقاصد السنة.

المبحث الثاني : مباني السنة.

الفصل الثالث : مقاصد الأدلة التبعية ومبانيها.

ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأول : مقاصد الإجماع ومبانيه.

المبحث الثاني: مقاصد القياس ومبانيه.

المبحث الثالث: مقاصد الاستصلاح ومبانيه.

المبحث الرابع: مقاصد الاستحسان ومبانيه.

تمهيد:

من المعروف أنه يبحث في أصول الفقه عن أحوال الأدلة الكلية من حيث دلالتها على الأحكام، والبحث في الأدلة الكلية من تلك الناحية قد يكون: **مطلقا** أي من حيث يتوصل بها نفسها إلى الأحكام -وهي الأصل في موضوعه-. وقد يكون البحث عنها **باعتبار تعارضها** ووجوه الاستدلال بها وذلك لأن المقصود استنباط الأحكام عن أدلتها، والأدلة قد تكون ظنية والظنية كثيراً ما تتعارض فلا يمكن الاستنباط منها إلا بعد الترجيح. وقد يكون البحث عنها من حيث **الاستنباط منها وحال المستدل**، لأن الاستنباط لا يكون إلا بالاجتهاد فلا بد من معرفة أحكامه وشرائطه وقيوده[١].هذا هو الأصل ولما كان الأصولي يحتاج إلى تصور الأحكام ليتمكن من إثباتها ونفيها[٢] إذ جميع مباحث لأصول متعلقة بكيفية استنباط الأحكام من الأدلة احتاج البحث في أصول الفقه إلى تقديم مقدمة في تبيين الأحكام وأنواعها[٣]. ومن هنا فإن أصول الفقه يبحث في الأدلة الكلية بحسب الأصل[٤]، وتنوعت مباحثه باعتبار غايته وجهة بحثه فيها[5] وبناء عليه فأصول الفقه يبحث أولا وبالذات عن الأدلة الأصولية، وسائر مباحثه عبارة عن أحوال لها من حيث يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية. لذلك فالكلام في هذا الفصل سيكون من خلال الكلام عن مقاصد الأدلة الأصولية ومبانيها، خاصة وأنه قد تم تناول الأحكام والتعارض والترجيح والاجتهاد من خلال الكلام عن مباني علم أصول الفقه.

ولما كان المقصود من أصول الفقه هو التوصل إلى الأحكام الشرعية -وذلك يتوقف على معرفة الأدلة التي يصح التمسك بها في هذا التوصل- فإن مقصود الأدلة الأصولية هو البحث في حجية الأدلة ووجوه الاستدلال بها، ولما كانت الادلة جميعا راجعة إلى قول ا تعالى وكان ذلك راجعا إلى خبر النبي –صلى ا عليه وسلم – لأنه لا طريق للوقوف على خبر ا تعالى إلا من خلاله ولما كانت بقية الأدلة الأصولية راجعة إليهما في حجيتها أو فيما يثبت بها -كما سيأتي بيانه- كان المناسب تقسيم هذا الباب إلى ثلاثة فصول الأول يتحدث فيه عن مقاصد ومباني الكتاب والثاني يتحث فيه عن مقاصد ومباني السنة والثالث يتحدث فيه عن مقاصد ومباني الأدلة التبعية.

---

[١] - الإيجي، **شرح مختصر المنتهى**، الجزء الأول، ص٨. الأصفهاني، **شرح المنهاج**، الجزء الأول، ص٣٦.

[٢] - البيضاوي، **المنهاج**، الجزء الأول، ص٤٤.

[٣] - الأصفهاني، **شرح المنهاج**، الجزء الأول، ص٤٤.

[٤] - السيد الجرجاني، **حاشية السيد** على شرح المنتهى، الجزء الأول، ص٨.

[5] - الشربيني، **تقريرات الشربيني**، الجزء الأول، ص52. التفتازاني، **التلويح**، الجزء الأول، ص٣٧.

الفصل الأول: مقاصد الكتاب ومبانيه

ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأول : مقاصد الكتاب.

ويشتمل على مطالب:

المطلب الأول: مقاصد الكتاب وضابط ما يعتبر منه

المطلب الثاني: حجية الكتاب وضابط ما ينسب إليه.

المبحث الثاني : مباني الكتاب

ويشتمل على أربعة مطالب:

المطلب الأول : نزول الكتاب باللغة العربية وعلى مقتضـى أساليبها.

المطلب الثاني: القرآن الكريم مبين.

المطلب الثالث: اشتمال القرآن الكريم على المحكم والمتشابه.

المطلب الرابع: القرآن الكريم نظم ومعنى.

المبحث الأول: مقاصد الكتاب.

لما كان هذا المطلب معقودا للكلام عن مقاصد الكتاب في أصول الفقه وهو التوصل إلى الأحكان الشرعية التي تعبد ا تعالى المكطلفين بها ولما كان ذلك يتوقف على تحديدي مفهوم الكتاب ليكون ضابطا في معرفة ما يدخل فيه وما يندرج تحته مما يأخذ حكمه في الحجية ووجوه الاستدلال. وكذا لا بد من معرفة ضابط ما يصح أن ينسب إليه من المعاني والأفهام وذلك من خلال المطلبين التاليين:

المطلب الأول: مفهوم الكتاب وضابط ما يعتبر منه.

الكتاب أو القرآن الكريم[١]: كلام ا تعالى المنزل على سيدنا محمد –صلى ا عليه وسلم– المعجز المتعبد بتلاوته المنقول إلينا نقلا متواترا المبدوء بسورة الفاتحة المختوم بسورة الناس[٢]. ففي هذا التعريف إشارة إلى أن كل ما بين دفتي المصحف بمجموعه وأجزائه يعتبر من القرآن الكريم، فالقرآن كما يطلق على المجموع أي كل ما بين دفتي المصحف يطلق ويراد به بعضه أي الأجزاء التي يتألف منها[٣]، وهذا البعض شامل لكل ما يندرج تحته، وأقل ما يصدق عليه أنه قرآن يختلف باختلاف مقصود الكلام[٤]؛ فإن أريد ما يتم به الاستدلال على المعاني والأحكام فإنه يشمل حتى الحرف الذي يفيد في ذلك[٥] كما ويشمل الألفاظ الظاهرة والمقدرة.

ولأجل أن الأصوليين يريدون من تعريف الكتاب تعريفه بمعنى يكون شاملاً لكل ما يقع الاحتجاج به[٦]، لأجل ذلك لم يعرفوه بكل القيود المذكورة في التعريف الأول، وإنما عرفوه

---

[١] - كما في قوله تعالى في حكاية عن الجن: إنا سمعنا قرآنا عجبا [سورة: الجن، آية(١)] وقوله تعـالى: إنا سمعنا كتابا يتلى من بعد موسى [سورة: الأحقاف، آية(٤٦)].

[٢] - الزرقاني، **مناهل العرفان**، ١٩. الصباغ، محمد بن لطفي، **لمحات في علوم القـرآن**، ص٢٥، المكتـب الإسلامي، بيروت، ط٣، (١٤١٠-١٩٩٠).

[٣] -الرهاوي، **حاشية الرهاوي** على شرح ابن ملك، ص٣٦ و ص٣٨.

[٤] - السغناقي، حسام الدين بن الحسين بن علي، **الـوافي**، الجـزء الأول، ص١٩٨ دار القـاهرة، القـاهرة، ط١(٢٠٠٣) . الزركشي، محمد بن عبد ا ، **البرهان** في علـوم القـرآن، ص٣٥٧، دار الكتـب العلميـة ، بيروت، ط١(٢٠٠٢). منلاخسرو، **مرآة الأصول**، ص١٤-١٥.

[٥] - الرهاوي، **حاشية الرهاوي** على ابن ملك، ص٣٨. منلاخسرو، **مرآة الأصول**، ص١٦.

[٦] - السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٧٧. البخاري، صدر الشريعة، **التلويح**، الجـزء الأول، ص٤٦. ابـن ملك، **شرح المنار**، ص٣٨-٣٩. منلاخسرو، **مرآة الأصول**، ص١٥. الرهاوي، **حاشية الرهاوي** علـى ابـن ملك، ص٣٨.

بأنه: كلام الله تعالى المنزل على الرسول –صلى الله عليه وسلم– المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا[١]. وأما المعجز فأقله ثلاث آيات.

من هنا فالمعتبر فيما يعد قرآنا أن يكون بحيث يمكن أن يستدل به على المعاني الشرعية،[٢]. من خلال التعريف الأخير فالواجب فيما يعتبر من القرآن أن تتحقق فيه ثلاثة شروط هي:

أولا: أن يكون منزلا على النبي –صلى الله عليه وسلم- للإعجاز بسورة منه.

فقولنا: "المنزل على النبي –صلى الله عليه وسلم–" يخرج به سائر الكتب السماوية المنزلة على غير نبينا –صلى الله عليه وسلم–[٣]. وقولنا: "للإعجاز بسورة منه" يخرج به ما أنزل على النبي –صلى الله عليه وسلم– لا للإعجاز بسورة منه كالسنن[٤]. والمراد بالسورة[٥] هنا: السورة من جنسه في البلاغة والعلو ليتناول كل القرآن وكل بعض منه؛ لأنه أقرب إلى غرض الأصولي[٦]؛ لأن الاستدلال بالقرآن إنما يكون بالبعض منه[٧] -كما سبقت الإشارة إليه-.

ثانيا : أن يكون مكتوباً في المصاحف.

المراد بالمصاحف: المكتوبة في عهد أبي بكر والمنسوخة في عهد عثمان -رضي الله عنهما- للإجماع عليها[٨]. فكل ما هو مكتوب فيها فهو من القرآن قطعا ومنكر شيء منها كافر، ومن ذلك البسملة[٩]. وكل ما لم يذكر فيها ليس منه ولا يأخذ حكمه في كونه حجة

---

[١] - البزدوي، **أصول البزدوي**، الجزء الأول، ص٦٧. النسفي، **المنار**، الجزء الأول، ص٢٧. ابن الساعاتي، **نهاية الوصول**، ص١٢٧. البخاري، صدر الشريعة، **التنقيح**، الجزء الأول، ص٤٦. التمرتاشي، **الوصول إلى قواعد الأصول**، ص١٢٨.

[٢] - الرهاوي، **حاشية الرهاوي** على ابن ملك، ص٣٨.

[٣] - السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٧٧. البخاري، علاء الدين، **كشـف الأسـرار**، الجـزء الأول، ص٦٩. الزركشي، **البحر المحيط**، الجزء الأول، ص٣٥٦.

[٤] - الزركشي، **البحر المحيط**، الجزء الأول، ص٣٥٦.

[٥] - السورة، البعض المترجم أوله وآخره توقيفا. [الإيجي، **شرح مختصر المنتهى**، الجزء الثاني، ص١٨.]

[٦] - الإيجي،**شرح مختصر المنتهى**، الجزء الثاني، ص١٨.

[٧] - التفتازاني، **حاشية التفتازاني** على شرح المنتهى، الجز الثاني، ص١٨.

[٨] - البخاري، علاء الدين، **كشف الأسرار**، الجزء الأول، ص٧٢.

[٩] - فإنها آية من القرآن الكريم قطعا لثبوتها في سورة النمل، والاختلاف إنما وقع في ذكرها في أوائل السور هل كان على أنها آية للفصل بين السور أم هي آية من أوائل السور سوى سورة التوبة. وأما ما نقـل عـن بعضهم من عدم عدها آية قصده أنها ليست آية من أوائل السور وإلا فليس بالإمكان إنكار لفظها الثابت فـي سورة النمل.

ومتعبداً بتلاوته وكون منكره كافرا وهكذا[١]، ومن ذلك: القراءات الشاذة، ومنسوخ التلاوة، وما يزعمه الشيعة من تحريف القرآن الكريم وزيادات عليه. من هنا اعتبر من شروط القراءة الصحيحة التي يحتج بها كونها موافقة لرسم المصحف العثماني[٢]. جاء في "فضائل القرآن" عند ذكر ما جمع في عهد عثمان -رضي ا عنه- تحت إشراف جمهرة الصحابة: (وهو الذي يحكم على من أنكر منه شيئا بالحكم على المرتد من الاستتابة فإن أبى فالقتل)[٣].

ثالثا : أن يكون متواترا.

فلا يعتبر من القرآن كل ما لم يتواتر نقله[٤]، فالمتواتر وإن لم يكن قيدا في حقيقة القرآن لتحققه بدونه كما في المسموع من النبي[٥] –صلى ا عليه وسلم– لذلك عرفه أكثر الأصوليين بدونه فقالوا: هو "الكلام المنزل للإعجاز بسورة منه"[٦]، إلا أن التواتر شرط لثبوته في حقنا؛ لأنه مع توافر الدواعي الكثيرة لنقله -لكونه كلام ا تعالى ومعجزة نبيه عليه الصلاة والسلام ومصدر التشريع الأول وآخر الكتب السماوية وكونه متعبداً بتلاوته ومأموراً بحفظه والاعتناء به وغيرها من الدواعي الكثيرة- يستحيل عادة والحال كذلك أن ينفرد به الواحد والاثنين، فالتفرد في نقل شيء منه دليل على أنه ليس من القرآن قطعا[٧].

من هنا جرت العادة على أنه يستحيل أن يزاد في القرآن أو ينقص منه شيء لكثرة الحفظة المتقنين له تصديقا لقوله تعالى: إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون [٨] وهذا هو الواقع (بحيث لو سها تال في كلمة منه أو حرف في أبعد المواطن عن العواصم يجد هناك من يرده إلى الصواب ويرشده إليه)[٩].

---

[١] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص١٠١.

[٢] - ابن الجزري، **النشر في القراءات العشر**، الجزء الأول، ص٩، دار الفكر للطباعة والنشر، لبنان.

[٣] - أبو عبيد، **فضائل القرآن**، نقلا عن الإمام الكوثري، **المقالات**، ص١٥.

[٤] - ابن الجزري، **النشر في القراءات العشر**، الجزء الأول، ص٩. السرخسي، **أصول السرخسي**، الجزء الأول، ص٢٧٩.

[٥] - النسفي، **كشف الأسرار**، الجزء الأول، ص١٩. التفتازاني، **التلويح**، الجزء الأول، ٤٦. البخاري، علاء الدين **كشف الأسرار**، الجزء الأول، ص ٦٨.

[٦] - الآمدي، **الإحكام**، الجزء الأول، ص١٣٧. ابن الحاجب، **المنتهى**، الجزء الأول، ص١٨.

[٧] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص١٠١. منلاخسرو، **مرآة الأصول**، ص١٧. ابن الساعاتي، **نهاية الوصول**، ص١٢٨.

[٨] - سورة: الحجرات، أية(٩).

[٩] - الكوثري، **مقالات الكوثري**، مقالة بعنوان" مصاحف الأمصار وعظم عناية هذه الأمة بالقرآن الكريم في جميع الأدوار" ص٣.

المطلب الثاني: حجية الكتاب وضابط ما ينسب إليه.

القرآن كلام ا تعالى وبهذا كان حجة على الخلق جميعا. والكلام يطلق على أمرين: الكلام النفسي والكلام اللفظي، وهو حقيقة فيهما، لأنه استعمل فيهما كما في قوله تعالى: وأسروا قولكم أو اجهروا به [١] الأصل في الإطلاق الحقيقة، وقيل هو حقيقة في اللفظي مجاز في النفسي، وقيل العكس[٢]. على كل فالأصل في الكلام هو النفسي؛ بمعنى أن المتكلم بالألفاظ لا يعتبر متكلماً حقيقة إلا إن كانت الألفاظ دالة على ما في نفسه من المعاني؛ فـ(المسجل) مثلا لا يقال له: متكلم وإن صدرت منه الأصوات؛ لانتفاء الكلام النفسي في حقه. والدليل على إثبات الكلام القائم بالنفس أن العاقل إذا أمر خادمه بأمر، وجد في نفسه اقتضاء الطاعة منه وجدانا ضروريا، ثم إنه يدل على ما يجده ببعض اللغات وبضروب من الإشارات أو برقوم تسمى الكتابة[٣]. فالكلام النفسي هو الأصل وهو واحد لا يختلف باختلاف اللغات وإنما تختلف طرق الدلالة عليه بالألفاظ المتنوعة وبطرق الدلالة المتعددة. قال القرافي: (وهو غير مختلف ثم يعبر عنه بعبارات ولغات مختلفة فالمختلف هو الكلام اللساني وغير المختلف هو الكلام النفسي)[٤]. ولأجل أن الأصل في الكلام هو الكلام النفسي فإن ا تعالى يخبر في القرآن الكريم عن قصص الأمم السابقة وما صدر عنهم من أقوال بهذه اللغة العربية بكلام بليغ وصل حد الإعجاز؛ لأن القرآن إنما يخبر عن الكلام القائم بنفوسهم وهو أصل مقصودهم، والقرآن عبر عن المعاني التي قصدوها كما هي بما يكون مطابقا لمقتضى الحال على أكمل وجه وأحسن بيان.

بناء على هذا الكلام يجب أن نفهم أن القرآن دال على كلام ا تعالى، وكلامه تعالى صدق لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه[٥] وبالتالي فالقرآن حجة لكونه كاشفا عن كلامه تعالى الأزلي، وكل ما يفهم من القرآن إنما يكون حجة إن كان مدلولا لكلامه تعالى، ولا يعتبر مدلولا له إلا إن كان في لفظه ما يدل عليه، وذلك لا يحصل إلا بمعرفة اللغة ودلالاتها وجهة الفهم عنها. لأجل ذلك نص الأصوليون على أن القرآن لفظ ومعنى إشارة إلى أن المعاني التي تنسب إلى ا تعالى والتي يصح الاحتجاج بها والتي وقع التعبد بها لا تعتبر إلا إن كانت مأخوذة من ألفاظ القرآن ومستفادة من تراكيبه.

---

[١] - سورة: الملك، آية(١٣).

[٢] - الجويني، **الإرشاد**، ص١١١. الزركشي، **البحر المحيط**، الجزء الأول، ص ٣٥٨.

[٣] - الجويني، **الإرشاد**، ص١٠٩.

[٤] - الزركشي، **البحر المحيط**، الجزء الأول، ص ٣٥٨.

[٥] - السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٧٩.

إن الضابط فيما يعتبر مدلولاً للقرآن الكريم من معاني، وأحكام، وتوجيهات، وكل ما يشتمل عليه من أسرار وإشارات وتنبيهات سواء كانت ظاهرة أو خفية قريبة المأخذ أو بعيدة المنال فهي مرادة تعالى وأنها دالة على كلامه الأزلي، والدليل على ذلك أنها مقصودة تعالى بدليل وقوع التحدي بها. من هنا كان لا بد من التعمق في فهم القرآن والجد في الإحاطة بكل ما يعين على الكشف عن معانيه وما يشتمل عليه من فوائد ودقائق، ولأجل ذلك كان اهتمام العلماء بتفسير القرآن وبكل ما يعين على ذلك فهما واستنباطا.

وبالمقابل، ليس صوابا ما ذهب إليه بعضهم من أن القرآن بين بنفسه لا يحتاج إلى نظر وتكاف بحث وتأمل أصلا. وليس صوابا أيضا الاقتصار في فهم لقرآن وتفسيره على حدوده الظاهرة ومنع إعمال الرأي والفكر فيه[١]؛ وذلك لأن القرآن نفسه يدعو إلى الاجتهاد في كثير من الآيات كما في قوله تعالى: أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها [٢] وقوله تعالى: كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولوا الألباب [٣]. وأصل التدبر من الدبر، ودبر كل شيء: عاقبته، فمتدبر القول هو الذي يتبع ما يؤدي إليه من العاقبة والغرض المقصود منه، وهذا هو التأويل نفسه[٤]، وعن ابن مسعود -رضي ا عنه-: (من أراد العلم فليثور القرآن فإن فيه علم الأولين والآخرين) وعن مسروق -رضي ا عنه-: (ما تساءل صحب رسول ا –صلى ا عليه وسلم– عن شيء إلا وعلمه في القرآن ولكن قصر علمنا عنه) وعن أبي الدرداء -رضي ا عنه-: (لا تفقه كل الفقه حتى ترى للقرآن وجوها كثيرة)[٥].

وممن خالف في هذا الأصل، واشتهرت مقولته كثيرا في هذا الباب الإمام الشاطبي في كتابه **الموافقات** حيث ذهب إلى أن القرآن نزل على أمة أمية[٦] وبناء عليه فإن الفهم عن

---

[١] - **المباني لنظم المعاني**، ص١٨٤، مجهولة المؤلف وهي في الأصل مقدمة لكتاب في التفسير بهذا العنوان أخرجها "آرثر جفري" في ضمن كتاب بعنوان **مقدمتان في علوم القرآن** -هذه المقدمة ومقدمة ابن عطيـة-. مطبعة الخانجي، القاهرة، ط(١٩٥٤).

[٢] - سورة: محمد، آية(٢٤).

[٣] - سورة: ص، آية(٢٩).

[٤] - **المباني لنظم المعاني**، ص١٨٥.

[٥] - أخرج هذه الروايات الخطيب البغدادي في **الفقيه والمتفقه**، الجزء الأول، ص١٩٧.

[٦] - الشاطبي، **الموافقات**، الجزء الثاني، ص٣٧٩-٣٨١.

القرآن لا بد وأن يكون في حدود أمية العرب، ولا يجوز أن يتكلف فيه معان ليست من معهودات العرب ولا من معارفهم التي كانت عند نزول القرآن العظيم[١].

هذا ما ذهب إليه الإمام الشاطبي ووافقه عليه بعض المعاصرين وبناء عليه أنكر هؤلاء ما يسمى بالتفسير العلمي كما أنكر الإمام الشاطبي من قبل استعمال بعض العلوم كالطبيعيات والمنطقيات والرياضيات والهندسيات وعلم الحروف ونحوها في تفسير القرآن الكريم.

أما الأصل الذي بنى عليه الإمام الشاطبي كلامه فليس صوابا؛ لأن العبرة في كل ما يعتبر مدلولا للقرآن أن يكون في اللفظ ما يدل عليه في حدود كلام العرب وطرقهم في البيان، وإن كان الفهم يتوقف تفصيلا على مقدمات وعلوم لم تكن حاصلة للعرب، لأنه ليس هناك ما يدل على وجوب كون سائر معاني القرآن مفهومة عن قرب للعامة، بل الأصل في القرآن أنه محكم ومتشابه كما هو معلوم وبالتالي فإن من معاني القرآن ما لا يستطيع أن يصل إليها أحد -كما ستأتي الإشارة إليه لاحقا[٢]-. هذا هو الأصل إلا أنه لا يصح إدخال كل العلوم في القرآن فإن هناك علوما غريبة عنه ليس بينها وبين القرآن الكريم مناسبة فلا يصح استعمالها في تفسيره كما في الرياضيات والهندسيات وعلم الحروف وغيرها من العلوم الغريبة أو غير المشروعة.

إن سعة معاني القرآن الكريم وكونه تبيانا لكل شيء يعتبر من المباني الأصلية التي يعتمد عليها في الفهم والاستنباط من القرآن الكريم، وهذا ما أكده القرآن الكريم في كثير من الآيات كما في قوله تعالى: ما فرطنا في الكتاب من شيء [٣] وقوله تعالى: وأنزلنا إليك الكتاب تبيانا لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين [٤] ومن أهم الجهات التي أوجبت مثل هذه السعة طبيعة اللغة العربية وقدرتها العالية على الدلالة والبيان من خلال الوجوه الإعرابية والصرفية والبيانية وغيرها، وأيضا طبيعة الخطاب القرآني المشتمل على أعلى درجات الفصاحة والبلاغة والجزالة والإيجاز، وأيضا تعدد القراءات التي تنزل منزلة تعدد الآيات، وكون القرآن الكريم نفسه حمال أوجه، وكذا تعدد الطرق التي جعلها ا تعالى وسائط وممهدات للفهم عن القرآن الكريم كالسنة النبوية وأراء أهل الاجتهاد والاختصاص، مع تركيز الخطاب القرآني في كثير من الأحيان على التوجيهات التي تحكم الإنسان من خلال نظام كلي

---

[١] - - الشاطبي، **الموافقات**، الجزء الثاني، ص٣٨٩، وما بعدها.

[٢] - انظر: ص(٢٣٦) من هذه الأطروحة.

[٣] - سورة: الأنعام، آية(٣٨)

[٤] - سورة: النحل، آية: (٨٩).

المعالم واسع المجال مرن في التطبيق والتنزيل. كل هذه الأمور أرادها ا تعالى أن تكون كذلك ليكون القرآن الكريم دستورا إلهيا صالحا لكل زمان ومكان ورسالة هي آخر الرسالات السماوية. والكلام في هذه النقطة يحتمل مزيد بسط وبيان إلا أننا سنكتفي هنا بهذه الإشارة من غير أن نكرر للكلام عنها في المسألة التالية.

الحاصل أن في أعجاز القرآن في فصاحته وبلاغته إشارة إلى سعة المعاني التي يرشد إليها وكونها مقصودة تعالى ابتداء، ومن ناحية ثانية فإن كل فهم يخرج القرآن عن فصاحته وينحط به عن مراتب البلاغة لا يصح أن يعتبر وجهاً صحيحاً فيه.

المبحث الثاني: المباني التي يعتمد عليها في الاستدلال بالكتاب.

هناك مباني عديدة يتوقف عليها الاستدلال بالكتاب وصحة ما ينسب إليه من المعاني، يمكن الإشارة إلى أهمها من خلال المسائل التالية:

المسألة الأولى : نزول الكتاب باللغة العربية وعلى مقتضى أساليبها في البيان.

من المبادئ الكبرى التي تجب مراعاتها أثناء التأصيل الفقهي: العلم بأن القرآن الكريم نزل باللغة العربية وعلى مقتضى أوضاعها وأساليبها في الدلالة والبيان، هذا الأمر وإن كان معلوما بالضرورة إلا أن ا تعالى أكده في آيات عديدة[١]، بل قد زاد الأمر يقينا بأن نفى جلّ ثناؤه عن القرآن كل لسان غير لسان العرب[٢]، وهذه المسألة جعلها الإمام الشافعي من المقدمات الأساسية التي بنى عليها تأصيله لأصول الفقه، وقد عدها من جوامع العلم بكتاب ا تعالى[٣] وأيضا فإن الإمام الشاطبي اعتبرها من المسائل العريقة في أصول الفقه[٤].

هذه المسألة ينبني عليها أمور كثيرة أهمها:

---

[١] - كما في قوله تعالى: وإنه لتنزيل رب العالمين، نزل به الروح الأمين، على قلبك لتكون من المنذرين، بلسان عربي مبين وقوله تعالى: وكذلك أنزلناه حكما عربيا وقوله تعالى: وكذلك أوحينـا إليـك قرآنا عربيا لتنذر أم القرى ومن حولها وغيرها من الآيات.

[٢] - الشافعي، **الرسالة**، ص٤٩.

[٣] - الشافعي، **الرسالة**، ٤٨.

[٤] - الشاطبي، **الموافقات**، الجزء الأول، ص٤١.

أولاً : لا يحتاج في فهم القرآن الكريم إلى تعلم أوضاع لغة أخرى، وذلك أن هذه الشريعة المباركة لا مدخل فيها للألسن الأعجمية[١]، وحتى على قول من يقول باشتمال القرآن على ألفاظ أعجمية فكذا الحال[٢]؛ لأن هذه الألفاظ قليلة لا تكاد تذكر، ولأنها قد التحقت بألفاظ اللغة العربية لاشتهارها بين العرب في استعمالهم بحيث أصبح يعرف مدلولها كما يعرف مدلول أي لفظ عربي الوضع؛ إذ العبرة في الفهم معرفة معنى اللفظ وجريانه في الاستعمال بقطع النظر عن العلم بالواضع بدليل أن العلماء ما يزالون مختلفين في تعيين الواضع على أقوال عدة. وبالتالي فجريان هذه الألفاظ في القرآن لا يخل بالفهم فلا تقدح في القرآن الكريم من هذه الناحية كما لا تخرجه عن كونه عربيا عند بعض العلماء[٣].

بناء على هذا الكلام فإن المعاني الظاهرة للقرآن الكريم التي تتوقف على اللغة لا تخفى على أهل اللغة بمجموعهم، إذ لا يخفى العلم بالمعاني ودلالات المركبات المتعلقة بالقرآن الكريم على عموم المكلفين وإن كان بالإمكان أن يخفى بعضها على آحادهم كما نص على ذلك الإمام الشافعي[٤].

ثانياً : أن نزول القرآن باللغة العربية يقتضي التقيد في فهم القرآن بحدود دلالات اللغة وأساليب العرب في الكلام، وأنه لا يفهم القرآن من لا يعرف اللغة العربية، ولا يحيط به علما من لم يحط باللغة دراية واستبصارا[٥].

ثالثاً : أنه لا يحتاج في فهم معاني القرآن الكريم إلى استخدام طرق وأساليب الدلالة والتفسير التي تؤخذ عن لغات غير اللغة العربية، والأصل في ذلك أن لكل لغة هيئة وطبيعة وخصائص راجعة إلى التواضع والاصطلاح، فاللغة لا تدل على معانيها بذاتها وإنما بتواضع أهلها واتفاقهم عليها، فما اصطلح عليه العرب وكان من أساليبهم فهو مراد عندهم ومقصود في كلامهم أما ما لم يلاحظوه أصلا ولم يقصدوه عند تواضعهم لا يكون له ثبوت في نفسه فكيف يبحث عنه وليس في الكلام بذاته ما يدل عليه. بناء على ذلك فإن كل ما يخرج القرآن عن أساليب العرب ومعاني ألفاظهم لا يصح أن يعتبر من القرآن ولا أن يلحق بمقاصده[٦].

---

[١] - الشاطبي، **الموافقات**، الجزء الثاني، ص٣٧٥.

[٢] - الهندي، صفي الدين، **نهاية الوصول**، الجزء الثاني، ص٣٣٥.

[٣] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص١٠٦. وانظر أيضا: الشاطبي، **الموافقات**، الجزء الثاني، ص٣٧٦.

[٤] - الشافعي، **الرسالة**، ص٤٩.

[٥] - الشافعي، **الرسالة**، ص٥٤.

[٦] - الشافعي، **الرسالة**، ص٥٠.

من هنا إن ما يقوم به البعض في هذا الزمان من تطبيق مناهج مستحدثة في التأويل مقتبسة عن مناهج أجنبية يعتبر: خروجا عن الجادة، وتحميلا للكلام ما لا يحتمل، وتحكما لا يستند إلى دليل[١].

رابعاً : لا يصح أن يعتمد في فهم القرآن على ما يقتضيه العقل دون ملاحظة الوضع وما يرجع إليه؛ لأن دلالة اللغة وضعية بمعنى أنها لا تستفاد إلا من جهة الوضع. ولذلك فإن أصول الفقه ليس تصرفاً بمحض العقل، وإنما يقوم على الجمع بين العقل والنقل، وهذا أصل مهم في تقعيد كثير من المباحث الأصولية وخاصة تلك المباحث المتعلقة بدلالة الألفاظ ومقتضياتها.

هذه الأهمية لكون الشريعة الإسلامية عربية وإن لم ينص عليها غالب الأصوليين في كلامهم عن الحقائق الشرعية إلا أنهم لم يغفلوا عنها أثناء تقعيدهم للقواعد الأصولية المرتبطة باللغة وأساليبها، وهذا ظاهر لكل من يتتبع أقوالهم وتحقيقاتهم في هذه المباحث -من هنا ظهر اهتمامهم باللغة في أصول الفقه- ومن خلال الاهتمام الكبير بالعلوم اللغوية العديدة كالنحو والصرف والبيان والمعاني وغيرها. لذلك لم يكن غريبا اشتراطهم التضلع في اللغة العربية والوقوف على أسرارها لكل من يتنصب للفهم عن الشارع والاستنباط من كلامه[٢].

أخيرا إن كون القرآن الكريم منزلا باللغة العربية يقتضي أن يكون مشتملا على طرق الدلالة والبيان المعروفة عند العرب بشرط أن تكون وفق مقتضيات الفصاحة والبلاغة كما قال الإمام الشافعي رضي ا عنه: (فإنما خاطب ا بكتابه العرب بلسانه، على ما تعرف من معانيها وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها[٣]. وتاكيدا على هذا التنوع في اللغة العربية ووقوع مثله في أساليب القرآن فإن علماء الأصول تكفلوا في المقدمات اللغوية ببيان صحة ورود هذه الوجوه في القرآن الكريم ردا على المنكرين لها.

المسألة الثانية : القرآن الكريم مبين.

إن من المقاصد التي أرادها ا تعالى من إنزال القرآن الكريم أن يكون كتاب تكليف وبيان عنه تعالى فيما يتعلق بمصالح العباد في العاجل والآجل، وهذا يقتضي أن تكون معاني

---

[١] - الشاطبي، **الموافقات**، الجزء الثاني، ص٣٧٥-٣٧٧.

[٢] - ابن فارس، **الصاحبي**، ص٥.

[٣] - الشافعي، **الرسالة**، ص٥٧.

الكتاب ومقاصده مبينة، وضابط كونها مبينة إمكان الوصول إليها ولو بالتأمل والاجتهاد، فليس شرط البيان كون كل معاني القرآن مفهومة للخلق مباشرة، وإنما أن تكون معاني التكليف وما يتوقف عليه الامتثال حاصلة في حق كل مكلف بنفسه أو بالواسطة؛ لذلك نص العلماء على أن من شروط التكليف بلوغ الدعوة إلى المكلف بلوغاً صحيحا وذلك بأن يسمع الخطاب بطريق مفيد لحصول العلم في حقه وذلك لا يكون إلا إن بلغته الدعوة على سبيل التواتر وكان من أهل اللغة أو كان هناك من يفهمه اللغة ومعاني التكليف إن لم يكن من أهلها –كما سبق بيانه[١].
وبناء على هذا الفهم لحقيقة البيان عرف القاضي الباقلاني البيان بأنه: الدليل الموصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بما هو دليل عليه[٢].

علما بأن هناك فرقا بين فهم التكليفات وبين طريقة الوصول إليها، وبناء على ذلك فما ذكره الإمام الشاطبي في الموافقات من أن جميع التكليفات سواء العملية أو الاعتقادية يجب أن تكون بحيث يسع الجمهور تعقلها ليسعهم الدخول تحت حكمها[٣] صحيح إن أريد به فهمها ولو بالواسطة، أما إن أريد بهذا الكلام أن تكون بحيث يستطيع كل مكلف أن يصل إليها بنفسه فليس صوابا؛ بدليل الواقع فإن الواقع يشهد بأن أكثر الأحكام التكليفية اجتهادية ومن المعروف أنه ليس في وسع الكل الاجتهاد، وأيضا فإن الآيات كانت تأمر العوام بسؤال العلماء والرجوع إليهم كما في قوله تعالى: فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون [٤]

فالأصل في البيان إمكان العلم بمراد الشارع من خلال الوقوف على اللغة ومبادئ التشريع، ومن هنا كان "فصل البيان" من الفصول المهمة في كتب الأصول إن إريد بالبيان المعنى الخاص وهو البيان الحاصل بالقول. وأما إن أريد به المعنى الأعم؛ أي الأعم من الحاصل بالقرآن أو بالسنة أو بالاجتهاد منهما فإن كل أبواب أصول الفقه راجعة إليه كما فعل الإمام الشافعي في رسالته إذ صدرها بالكلام عن البيان وجعل كل مباحثها دائرة على هذا الأصل الكبير.

وبالمقابل ما لا يمكن معرفة المراد منه أصلا لا يصح أن يقع به التكليف ولا أن يكون مقصودا بالخطاب وهذا الأصل كبير ويترتب عليه بعض الفروع والتفصيلات نبينها من خلال الفروع التالية:

---

[١] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص٣٦٦.

[٢] - الجويني، **التلخيص**، ص٢٣٤. الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص٣٦٥.

[٣] - الشاطبي، **الموافقات**، الجزء الثاني، ص٣٩٧.

[٤] - سورة: النحل: آية: (٤٣). وسورة: الأنبياء، آية: (٧).

الفرع الأول : تأخير البيان.

الواجب في حق المكلف أن يكون عالما بالخطاب بالقدر الذي يمكنه معه إيقاع الفعل على سبيل الطاعة والامتثال[١]. فإن كان غافلا عنه –بأن كان غير سامع للخطاب أو غير فاهم له– لا يتصور منه الامتثال، فتوجيه التكليف إليه والحال أنه كذلك يدخل في ضمن التكليف المحال وهو باطل[٢].

يتفرع على هذا الأصل الكلام في تأخير البيان عن أول وقت الخطاب وحاصله: أن الكلام المبتدأ الذي يحتاج إلى البيان إن كان بحيث لا يفهم منه شيء أصلا فهو محال -كما سيأتي لاحقا-، وإن كان بحيث يفهم المراد منه إجمالا ولكن يتوقف إمكان الامتثال على بيان يتعلق بكيفية الاداء وهيئته فهذا الذي وقع الخلاف فيه:

الذي ذهب إليه بعض العلماء أن هذا النوع من الخطاب لا يمكن وروده أصلا – لذلك قالوا لا يجوز تأخير البيان هن أول أوقات الخطاب[٣] وأوجبوا اقتران البيان بمورد الحطاب[٤] واستدلوا على قولهم هذا بان الخطاب بمثله كالخطاب بما لا يفهم وهو تجهيل ولغو بلا فائدة، ولو جاز الخطاب بمثله لجاز خطاب العرب بلغة العجم وبما لا يفهمون أصلا[١].

وهذا الكلام باطل؛ لأن هناك فرقا بين الخطاب بما لا يفهم أصلاً والخطاب بما يفهم المراد منه على سبيل الإجمال ويعرف ما يحتاج إليه من البيان فيتوقف فيه على نية الامتثال والعزم على الفعل عند حصول البيان وليس في ذلك أمر محال، بل هو واقع في كثير من الأحكام[٧].

وأما تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو أول أوقات التكليف فمحال[٨] لما ذكرنا في أصل المسألة من أن شرط التكليف العلم وأنه يستحيل تكليف الغافل.

---

[١] - البيضاوي، **المنهاج**، الجزء الأول، ص١٣٦.

[٢] - هذا وقد أجاز تكليف الغافل من أجاز تكليف المحال. [الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص ٣٦٨.]

[٣] - الغزالي، **الستصفى**، الجزء الأول، ص٣٦٨.

[٤] الجويني، **البرهان**، الجزء الأول، ص٤٢.

[٥] - الجويني، **البرهان**، الجزء الأول، ص٤٢.

[٦] - لعل أصحاب هذا القول لا ينفون ورود مثل هذه الصيغ وإنما ينفون ثبوت التكليـف بهـا، أي لا يلـزم المكلف بها شيئا لا عملا ولا اعتقادا إلا بعد تمام الخطاب وحصول البيان.

[٧] - الجويني، **البرهان**، الجزء الأول، ص٤٣. الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص٣٧١-٣٧٢.

[٨] -الجويني، **البرهان**، الجزء الأول، ص٤٢. الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص٣٦٨.

الفرع الثاني : لا يخاطبنا الله تعالى بالمهمل.

من المقدمات المهمة التي يتوقف عليها الاستدلال بالقرآن الكريم وبالسنة المشرفة العلم بأن الله تعالى لا يخاطبنا بالمهمل ولا بما يعني به خلاف الظاهر بلا قرينة[١]. وسوف يكون الكلام هنا عن الأصل الأول، وأما الأصل الثاني فنحيل الكلام عنه إلى الفرع التالي.

اللفظ في اللغة العربية ينقسم إلى: "مهمل" و"مستعمل". فالمهمل: الذي لم يوضع للدلالة على معنى، مثل "ديز". والمستعمل: ما وضع للدلالة على معنى. والألفاظ لا دلالة لها على المعاني بدون التواضع -كما سبقت الإشارة إليه-، وعليه فالألفاظ المهملة وإن كانت على أوزان الألفاظ العربية وحروفها إلا أنها لا تنسب إلى اللغة العربية إن لم يتعارف العرب وضعها لمعاني مخصوصة. وبالمقابل فإنه قد ثبت أن القرآن الكريم نزل باللغة العربية. وبناء على ذلك فإنه لا يمكن أن يشتمل القرآن على ألفاظ لا معنى لها؛ لأنها لا تعتبر عربية، فيدل على بطلانها ما ثبت من بطلان اشتمال القرآن على ألفاظ غير عربية، هذا من ناحية. ومن ناحية ثانية: إن الكلام بما لا يفهم أصلا عبارة عن هذيان وعبث، وهذا لا يليق مثله بكتاب الله تعالى[٢] الموصوف بالإحكام والفصاحة وفصل الخطاب[٣]. وأيضا: إن القرآن العزيز في أعلا طبقات البلاغة المشروط فيها فصاحة الكلام، ووقوع ما يخل بالفصاحة يخرجه عنه فكيف بالمهمل[٤].

هذا وقد نسب بعضهم القول بأن الله يخاطبنا بالمهمل إلى الحشوية، الذين تشبثوا في إثبات قولهم بوقوع مثله في القرآن الكريم، واستشهدوا على ذلك بأمرين:

الأول: فواتح السور؛ أي الحروف المقطعة فإنها لم توضع في اللغة للدلالة على معاني وقد استعملها القرآن الكريم.

وقد أجيب عنها بجوابين:

---

[١] - نبه على ذلك الإمام الأصفهاني بقوله: (الاستدلال بخطاب الله تعالى وخطاب رسوله يتوقف على معرفة وجوه الأدلة من الكتاب والسنة على الحكم بطريق المنطوق والمفهوم، فذكر هذا الفصل لبيانها. ولما توقـف بيان هذا الأمر على أن الله تعالى لا يخاطبنا بالمهمل ولا يعني خلاف الظاهر من غير قرينة فبدأ بالمسألتين؛ لأن ذلك يجري مجرى المقدمة، فإنه لو جاز الخطاب بالمهمل وبما يعني به خلاف الظاهر من غير قرينة لم يتمكن المستدل من الاستدلال بالخطاب على الحكم). [الأصفهاني، **شرح المنهاج**، الجزء الأول، ص٢٧٨.]

[٢] - الآمدي، **الإحكام**، الجزء الأول، ص١٤٣. العطار، **حاشية العطار** على جمع الجوامـع، الجـزء الأول، ص٣٠١

[٣] - الرازي، **المحصول**، الجزء الأول، ص ١٥٠. الآمدي، **الإحكام**، الجزء الأول، ص١٤٣. العطار، **حاشية العطار** على جمع الجوامع، الجزء الأول، ص٣٠١.

[٤] - العطار، **حاشية العطار** على جمع الجوامع، الجزء الأول، ص٣٠١.

الجواب الأول: أنها أسماء للحروف[١]، وبالتالي فهي موضوعة عند العرب لذلك. وإنما ابتدأ بها القرآن الكريم في كثير من السور لمقاصد عديدة مفصلة في كتب التفسير وعلوم القرآن.

الجواب الثاني: أنها أسماء للسور[٢]، والأسماء لا يشترط فيها وضع سابق، ولا مانع من استعمال الأسماء غير العربية في القرآن الكريم بناء على جواز الاصطلاح في اللغة العربية. وهناك أجوبة أخرى لن نطيل بذكرها، وخلاصة ما يقال: إن هذه الحروف ليست مهملة ولا مبهمة، بل هناك قدر من الفهم الإجمالي الذي يحسن به فهم الخطاب وتعقله، وإلا لكان القرآن الكريم محل نقض واعتراض المشركين وهم أهل اللغة والفصاحة؛ فإنه لو وقع فيه لفظ مهمل لسارعوا إلى المبادرة بالطعن فيه[٣].

الأمر الثاني: قوله تعالى: كأنه رؤوس الشياطين [٤] فهذا التشبيه إنما يفيد إذا تصورنا رؤوس الشياطين وليست متصورة لنا[٥].

أجيب عنه: بأن معنى كل لفظ من الألفاظ مفهوم، والقدر الحاصل من التركيب مفهوم أيضا[٦]؛ لأن المقصود ليس إدراك حقيقة رؤوس الشياطين، وإنما إدراك المعنى الإجمالي وهو الذي وقع به التشبيه وهو قبح المنظر. ثم هذا المعنى كان معروفا عند العرب فلا يقال ليس موضوعا فإنه مثل كانت العرب العرباء تتمثل به في الاستقباح وهو مفيد بهذ الاعتبار[٧].

وكما أن ا تعالى لا يخاطبنا بالمهمل فإنه لا يتكلم بالشيء ولا يعني به شيئا؛ لأن ذلك هذيان، وهو نقص والنقص على ا تعالى محال.

---

[١] - البيضاوي، **المنهاج**، الجزء الأول، ص٢٧٨.

[٢] - الآمدي، **الإحكام**، الجزء الأول، ١٤٣. البيضاوي، **المنهاج**، الجزء الأول، ص٢٧٨. الأصفهاني، **شـرح المنهاج**، الجزء الأول، ص٢٧٩.

[٣] -العطار، **حاشية العطار**، الجزء الأول، ص٣٠١.

[٤] - سورة: الصافات، آية (٦٥).

[٥] - البيضاوي، **المنهاج**، الجزء الأول، ص٢٧٨.الأصفهاني، **شرح المنهاج**، الجزء الأول، ٢٨٠. العطـار، **حاشية العطار** على جمع الجوامع، الجزء الأول، ص٣٠٣.

[٦] - العطار، **حاشية العطار** على جمع الجوامع، الجزء الأول، ص٣٠١.

[٧] - البيضاوي، **المنهاج**، الجزء الأول، ص٢٧٨. الأصفهاني، **شـرح المنهـاج**، الجـزء الأول، ص٢٨٠. السبكي، **الإبهاج**، الجزء الأول، ص٣٦٣.

الفرع الثالث: لا يجوز أن يريد ا خلاف الظاهر من غير بيان.

بناء على أن القرآن الكريم كلام ا أنزله باللغة العربية وعلى مقتضى أساليبها، وبناء على أنه مبين، فإنه لا يجوز أن يرد في القرآن ما يعنى به خلاف الظاهر من غير بيان[١]؛ أي من غير نصب قرينة تدل على المعنى المراد؛ وذلك لأن اللفظ بالنسبة إليه كالمهمل[٢]، وقد سبق أن ا تعالى لا يخاطبنا بالمهمل.

ليس مستحيلا أن يريد ا تعالى من اللفظ غير ظاهره إذا وجدت القرينة التي تصرف الذهن عن المعنى الظاهري إلى المعنى المراد. فالظاهر وإن كان محتملا غير المعنى الموضوع له إلا أنه لا ينصرف الفهم إليه بدون قرينة، ولأجل ذلك ذهب الأحناف إلى أن دلالة اللفظ على معناه الموضوع له قطعية؛ أي هو الفهم الذي يجب القطع به ولا يصح أن يعتقد إرادة غيره إلا بمسوغ ودليل.

ويتبع الكلام في هذا المبدأ أن أي معنى يراد من اللفظ لا بد وأن يكون اللفظ نفسه محتملا له ولو بالقرينة، أما أن يراد من اللفظ ما لا يدل عليه وضعا مما ليس بينه وبينه مناسبة لا يصح لغة -لا استعمالا ولا فهما-، فإنه لا يصح أن يقال: إن المراد بالمؤمنين المشركين وبالناس البهائم وغير ذلك من قلب الأجناس في المسميات؛ لأن هذا نوع من الهذيان وهو باطل باتفاق جميع الأصوليين واللغويين[٣].

بناء على ذلك فإن أي تفسير للآيات القرآنية لا يقوم على قواعد اللغة العربية ودلالات الألفاظ وضعا لا يصح، لأنه ينقض فائدة الكلام من الفهم عن المتكلم إلى تقويله ما لم يقله ولم يقصده أصلا. وبهذا تبطل كثير من التأويلات التي صار إليها بعض الشذاذ فيما يتعلق بحمل دلالة القرآن على معاني غريبة تنبوا عنها الأفهام ولا تستند إلى قاعدة معتبرة.

من هنا يجب أن نعلم أن الخلاف في هذه المبدأ ليس مع المرجئة فحسب –بقولهم بأن آيات الوعيد ليس المراد منها ظاهرها وإنما المقصود منها التخويف الذي يفيد إحجاما للعصاة والفساق عن المعاصي–[٤] وإنما تمتد قاعدة الخلاف لتشمل كثيرا من وجوه التفسير الإشاري خاصة التي يقول بها الصوفية الوجودية، وكذا كثيرا من التأويلات التي يقول بها الفلاسفة أمثال ابن رشد الفيلسوف في زعمه أن للشريعة ظاهرا وباطنا وكذا ما يذهب إليه بعض دعاة

---

[١] - الرازي، **المحصول**، الجزء الأول، ص١٥١. المحلي، **شرح جمع الجوامع**، الجزء الأول، ص٣٠٣.

[٢] - الأصفهاني، **شرح المنهاج**، الجزء الأول، ٢٨١. السبكي، **الإبهاج**، الجزء الأول، ص٣٦٣.

[٣] - الجويني، **التلخيص**، ص٢٣٨. الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص،

[٤] - الرازي، **المحصول**، الجزء الأول، ص١٥١ص٣٠٣. الأصفهاني، **شرح المنهاج**، الجزء الأول، ٢٨١. المحلي، **شرح جمع الجوامع**، الجزء الأول،

التجديد من المشايخ أمثال محمد عبده ومن سار على طريقته، وكثيرا من الترهات التي يتفوه بها العلمانيون.

المسألة الثالثة: اشتمال القرآن الكريم على المحكم والمتشابه.

القرآن الكريم كله محكم لقوله تعالى: كتاب أحكمت آياته [١] ومعنى إحكامه: إتقانه وعدم تطرق الخلل إليه في لفظه أو في معناه، وكذا كله متشابه لقوله تعالى: ا أنزل أحسن الحديث كتابا متشابها [٢] والمراد بكونه متشابها: أنه يشبه بعضه بعضاً في الحق والصدق والإعجاز. وبالمقابل فالقرآن من ناحية ثالثة بعضه محكم وبعضه متشابه لقوله تعالى: هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات وأخر متشابهات [٣] وليس هناك تعارض بين هذه الآيات؛ فإنه لا تعارض بين كون القرآن كله محكما أي متقنا، وكونه كله يشبه بعضه بعضا في هذا الإتقان والإحكام، وبين كونه منقسما إلى ما اتضحت دلالته على مراد ا تعالى وما خفيت دلالته، بل الأصل في كل النصوص وإن خفي المراد منها أن تكون على درجة واحدة في الإعجاز والإتقان، فلا يصح أن تتصف الآيات المتشابهة مثلا بالقصور أو الخروج عن معهود القرآن في الفصاحة والبلاغة. وبالتالي فتعريف المتشابه لا بد وأن يراعى فيه هذا الأمر، أي أن يكون بمعنى يتناسب مع إعجاز القرآن وعربيته ولا يقدح في فصاحته وبلاغته.

ولبيان معنى المحكم والمتشابه الذي ينقسم إليهما القرآن الكريم لا بد من بيان مدلول كل منهما لغة؛ لأنه (إذا لم يرد توقيف في بيانهما فإنه ينبغي أن يفسرا بما يعرفه أهل اللغة ويناسب اللفظ من حيث الوضع)[٤].

المحكم في اللغة: من الإحكام بمعنى المنع[٥]، وأحكمه بمعنى أتقنه ومنعه من الفساد، وسمي الحاكم حاكما لمنعه الظالم من الظلم[٦]، ومنه حكمت اللجام وهي التي تمنع الفرس من

---

[١] - سورة: هود، آية (١).

[٢] - سورة: الزمر، آية(٢٣)

[٣] - سورة: آل عمران، آية (٧).

[٤] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص١٠٦. انظر :الجويني، **التلخيص**، ص٣٥.

[٥] - ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ص٢٥٨. الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، ١٠١١.

[٦] - ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ص٢٥٨.

الاضطراب[١]. أما المتشابه فاللغويون يستعملون مادة التشابه فيما يدل على المشاركة في المماثلة والمشاكلة المؤدية إلى الالتباس غالبا[٢]، فالمتشابه أصله أن يشتبه اللفظ في الظاهر مع اختلاف المعاني كما قال تعالى في وصف ثمر الجنة: وأتوا به متشابها [٣] أي متفق المناظر مختلف الطعوم والمتشابه مثل المشكل لأنه أشكل أي دخل في شكل غيره وشاكله[٤].

أما اصطلاحا: فقد اختلف العلماء فيهما على أقوال كثيرة نتيجة الاختلاف في محل الوقف في قوله تعالى: وما يعلم تأويله إلا ا والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا [٥] وهل يمكن أن يشتمل القرآن على ما لا يفهم؟ وبناء على الاختلاف في إثبات الواسطة بين المحكم والمتشابه، ونتيجة الاختلاف في ضابط ما يلحق بالمحكم هل هو عدم الاحتمال أصلا أم وضوح المراد ولو بالتأويل؟ وضابط ما يلحق بالمتشابه هل هو ما لا يعرف المراد منه أم ما يحتمل غيره ولا يقطع بمدلوله؟

لأجل ذلك كله اختلفت تعريفات العلماء للمحكم والمتشابه حتى بلغت العشرات. فقيل: المحكم ما لا يحتمل معنى آخر ولا يتطرق إليه احتمال، وقيل: ما يعرف المراد منه ولو بالتأمل. وأما المتشابه فقيل: ما لا يعرف المراد منه أصلا لا عقلا ولا نقلا مما استأثر ا تعالى بعلمه، وقيل: ما خفي معناه وتطرق إليه الاحتمال[٦].

هذا خلاصة ما قيل في تعريفهما والكلام يحتمل أكثر من ذلك إلا أن ما يهمنا هنا التأكيد على أن معاني القرآن متفاوتة في مدلوها بين القطع والظن، كما أنها متفاوتة في وضوحها وخفائها إلى حد الاشتباه وعدم القدرة على تعيين المراد في بعض الأحيان، هذا التنوع في آيات القرآن ودلالتها منهج عام في تنزيل القرآن الكريم ومقصد من مقاصد نظمه وبيانه، إلا أن هناك قدرا من الفهم الإجمالي يجب أن يكون متحققا في جميع آيات القرآن

---

[١] - ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ص٢٥٨. الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، ١٠١١. أبو البقاء الكفوي، **الكليات**، ص٣٨٠.

[٢] - الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، ١١٤٨. ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ص٥٢٦.

[٣] - سورة: البقرة، آية (٢٥)

[٤] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص١٠٦.

[٥] - سورة : آل عمران، آية (٧)..

[٦] - الزركشي، **البرهان**، الجزء الثاني، ص٥-٦. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، **الإتقـان فـي علـوم القرآن**، الجزء الثاني، ص٧٠، دار ابن كثير، دمشق، ط(١٩٨٧). الزرقاني، محمد عبـد العظـيم، **مناهـل العرفان**، الجزء الثاني، ص١٩٦، دار الفكر ، بيـروت، ط(١٩٨٢). الجـويني، **البرهـان**، الجـزء الأول، ص١٥٥.الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص١٠٦. الآمدي، **الإحكـام**، الجـزء الأول، ص ١٤٢. ابـن الحاجب، **المنتهى مع شرح الإيجي**، الجزء الأول. البخاري، صدر الشريعة، **التوضـيح**، الجـزء الأول، ص الزركشي، **البحر المحيط** ، الجزء الأول، ص٣٦٣.

العظيم بحيث لا يخفى على جميع العباد؛ لأن هذا الفهم الإجمالي مرجعه إلى معاني الألفاظ ودلالات التراكيب، والقرآن الكريم عربي نزل بألفاظ العرب وعلى مقتضى أساليبهم في البيان، فمن عرف اللغة وأحاط بمقدمات التفسير والاستنباط لا بد وأن يحصل له هذا القدر ولو بالتأمل والاجتهاد. وأما المعاني التفصيلية فهي التي قد تخفى على كل أهل زمان؛ وذلك لأن بعض هذه المعاني تكون متوقفة على معرفة حقائق سابقة وأنظار خاصة قد لا تكون متحصلة لدى أهل الزمان، فإذا انكشفت هذه الحقائق كان لها دور في فهم معان جديدة لم تكن حاصلة فيمن كان قبل، كما في الحقائق العلمية، فهذا النوع من المعاني التفصيلية يعتبر متشابها بالنسبة لمن لم يقف على المقدمات والمعاني التي بها يكشف عن مقاصد القرآن الكريم ومضامينه. وبالتالي فالقرآن الكريم مبين بما قام به العلماء والمفسرون من الكشف عن معانيه، إلا أن هناك معان ما تزال خافية ولا يعرف المراد منها على سبيل التفصيل، وبعضها كان متشابها ثم أصبح معروفا ومعينا، وهكذا هو القرآن العظيم لا تنقضي عجائبه ولا يحيط بجميع أسراره إلا ا تعالى.

إذا تم ذلك فإن كلا من قراءتي الوقف والوصل في قوله تعالى: وما يعلم تأويله إلا ا والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا [١] محتملة كما قال الإمام الغزالي: (كل واحد محتمل؛ فإن كان المراد به وقت القيامة فالوقف أولى، وإلا فالعطف، إذ الظاهر أن ا لا يخاطب العرب بما لا سبيل إلى معرفته لأحد من الخلق)[٢].

خلاصة الكلام: إن كل ما عرف معناه فهو محكم وكل ما خفي معناه وتعذر الوصول إلى منتهاه فهو متشابه[٣]. وبالمقابل فإن التكليف إنما يقع بهذا القدر الذي يكون مبينا بنفسه أو يمكن بيانه عن قرب بالنظر والاستدلال، أما ما لا يفهم وما لا يرجى معرفة المراد منه فهذا لا يقع في باب التكاف أصلا[٤]. فالأحكام التكليفية يجب أن تكون مبينة وما يصاحبها في بعض الأحيان من الخفاء والغموض لا يجعلها في مرتبة المتشابه الذي لا يطمع في معرفة المراد منه، وإن صح عدها من المتشابه بمعنى ما يتطرق إليه الاحتمال لما يصاحبها من الخفاء لأن المعاني إذا دققت تشابهت على من لا علم له بها -كالأشجار إذا تقارب بعضها من بعض تداخلت أمثالها واشتبهت أي على من لم يمعن النظر في البحث عن منبعث كل نسق منها- وكذلك سياق معاني القرآن العزيز قد تتقارب المعاني ويتقدم الخطاب بعضه على بعض

---

[١] - سورة: آل عمران، آية (٧).

[٢] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص١٠٨.

[٣] - الشاطبي، **الموافقات**، الجزء الثاني، ص٧٩-٨٠.

[٤] - الجويني، **البرهان**، الجزء الأول، ص١٥٥-١٥٦.

ويتأخر بعضه عن بعض لحكمة أرادها الله تعالى في ترتيب الخطاب والوجود فتشتبك المعاني وتشكل إلا على أولي الألباب[١].

هذه المسألة وهي اشتمال القرآن الكريم على المحكم والمتشابه تتنزل منزلة التوطئة للاستدلال بكتاب الله تعالى وحدود التصرف فيه، وفيها تأكيد على أن الله تعالى لا يخاطبنا بما لا يفهم أصلا[٢]، وبالتالي فالواجب السعي في الكشف عن معاني القرآن بقدر الإمكان ما دام يمكن صرف اللفظ عن مقام الإهمال[٣]، مع ضرورة رد المتشابه إلى المحكم المستند إلى قواعد اللغة ومواضعات العرب وما كان يفهمه الصحابة والتابعون من نصوص الكتاب والسنة[٤]. فالله تعالى أرشدنا إلى نوع من التأويل وهو ما يكون به رد المتشابهات إلى المحكمات ثم نهانا عن نوع آخر من التأويل وهو ما كان منشأه الهوى والتحكم قصدا إلى الإخلال والفتنة[٥]. وبالتالي فإن أصل التأويل لا ينكره إلا جاهل أو صاحب معتقد فاسد، بل كون القرآن يقوم على التأويل من ضمن المباني التي يعتمد عليها في الاحتجاج بناء على ما ذكرنا هنا ولذلك جعل الإمام الغزالي من ضمن أحكام القرآن الكريم ذلك فقال: (ومن أحكامه – أي القرآن الكريم – تطرق التأويل إلى ظاهر ألفاظه وتطرق التخصيص إلى صيغ عمومه وتطرق النسخ إلى مقتضياته)[٦].

أما فوائد اشتمال القرآن على المحكم والمتشابه فهي كثيرة وهي تشكل مباني وقواعد كبرى في منهج التشريع وحكمة الشارع:

فإن اشتمال القرآن على المعاني التي يقصر العقل عنها فيه ابتلاء للعباد بالوقوف عندها والتوقف فيها وتسليم علمها إلى الله تعالى، وأيضا فإن هذه المعاني الخفية تؤكد على إعجاز القرآن الكريم باشتماله على معان لا تحصى ولا تنقضي وأنه ما تطورت معارف الإنسان شيئا إلا وانكشف بها أسرار كانت كامنة فيه.

---

١ - السيوطي، **الإتقان**، الجزء الأول، ص٧٠. الزرقاني، **مناهل العرفان**، الجزء الثاني، ص١٩٢.

٢ - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص١٠٦. ابن الحاجب، **المنتهى** مع شرح الإيجي، الجزء الثاني، ص٢١-٢٢.

٣ - الزرقاني، **مناهل العرفان**، الجزء الثاني، ص٢٠٨.

٤ - الزرقاني، **مناهل العرفان**، الجزء الثاني، ص٢١٤.

٥ - الزرقاني، **مناهل العرفان**، الجزء الثاني، ص٢١٧.

٦ - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص١٠٧.

أما إن كانت من المعاني التي يمكن للإنسان أن يظفر بها فالغاية منها حث العلماء على النظر الموجب للعلم ليعظم أجورهم وليظهر التفاضل في الدرجات إذ لو كان القرآن كله محكما بحيث لا يحتاج إلى تأويل ونظر لاستوت منازل الخلق. وأيضا فإن افتقار المتشابه إلى العلم بطرق التأويلات وترجيح بعضها على بعض يقتضي تحصيل علوم كثيرة كاللغة والنحو والصرف والبيان وأصول الفقه وغيرها ولو لم يكن الأمر كذلك لم يحتج إلى تحصيلها فينقطع الناس عنها مما يؤدي إلى ضياعها كما حصل في كثير من لغات الكتب السماوية السابقة. وأيضا فإن معان القرآن كثيرة لو أراد ا تعالى أن يفصح عنها ويبسط القول فيها لطال القرآن أضعافا مضاعفة فيصعب حفظه، وأيضا لو كان القرآن الكريم كله محكما لم يتسع إلا مذهبا واحدا وكان بصريحه مبطلا لجميع المذاهب فيرتفع الابتلاء في الإذعان للحق ولما كان هناك إلا مذهبا واحدا في الفروع مما يضيق الأمر في الفتوى باختلاف الناس وواقعهم[١].

وبناء على هذا الأصل من تنوع منهج القرآن الكريم وقصده الدلالة على الإحكام بما فيه نوع من الخفاء ثبتت مشروعية الاجتهاد واستدل به العلماء على مشروعية كثير من مصادر التشريع المعتبرة.

المسألة الرابعة : القرآن نظم ومعنى.

النظم: هو اللفظ الموضوع لمعنى مفردا كان أو مركبا[٢]. والمعنى هو: مدلول هذه اللفظ والمراد منه[٣]. والقرآن الكريم عبارة عن النظم والمعنى فهو ليس اسما للمعنى فقط كما أنه ليس اسما للفظ فقط بل هو اسم للنظم الدال على المعنى[٤]. وهذا القول من الأصول التي يجب أن ينضبط بها الاستدلال بالقرآن الكريم فينبغي أن يرعى كل منهما في استنباط الأحكام الشرعية والوقوف على مقاصدها، فما يفهم من القرآن يجب أن يكون مدلولا لنظمه وراجعا إليه. ومن هنا فإنه لا يجوز الإخلال بأحدهما بل تمام الفقه بالجمع بينهما؛ فلا يجوز أن يعتمد في إثبات الأحكام على الحكم والمصالح المجردة زعما أن القرآن جاء لتحقيق مصالح العباد؛ لأن ا تعالى أراد أن تكون هذه الحكم والمصالح مستفادة من نظم القرآن وما يستنبط منه.

---

[١] - **المباني لنظم المعاني**، ص ١٧٧ وما بعدها. الزركشي، **البرهان**، الجزء الثاني، ص٢٠٥. السيوطي، **الإتقان**، الجزء الثاني، ص ٣٠-٣٠٥. **مناهل العرفان**، الجزء الثاني، ٢٠٨.

[٢] - منلا خسرة، **مرآة الأصول**، ص١٩.

[٣] - البخاري، علاء الدين، **كشف الأسرار**، الجزء الأول، ص٧٤.

[٤] - منلا خسرة، **مرآة الأصول**، ص١٩.

وكون القرآن هو النظم والمعنى يمهد الكلام لتقسيمه ومن ثم الكلام عن أحوال كل قسم من حيث يتوصل به إلى استنباط الأحكام الشرعية، وذلك أن مسائل العلم هي القضايا التي يبحث عنها في ذلك العلم والتي يطلب فيه إثبات محمولها لموضوعها، ومسائل الأصول لها موضوع ومحمول فموضوعها الأدلة ومحمولها أحوالها من حيث يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية وبالتالي فموضوع المسائل الأصولية إما أن يكون نفس موضوع العلم نحو قولنا: "**الكتاب** حجة". أو موضوعه مع عرض ذاتي نحو قولنا: "**الكتاب إذا كانت دلالته قطعية** يفيد الحكم قطعاً ". أو نوعاً من موضوع العلم نحو قولنا: "**الأمر** يفيد الوجوب". أو نوعاً من موضوعه مأخوذاً مع عرض ذاتي نحو قولنا: "**الأمر إذا قرن به ما يصرفه عن الوجوب** يفيد الندب". أو عرضاً ذاتياً نحو قولنا: "**العام** يتمسك به في حياته –صلى الله عليه وسلم– ". وقد يكون نوع عرض ذاتي نحو قولنا: "**العام المخصوص** حجة فيما بقي" [١] . من هنا يبدأ العلماء بحصر الأقسام التي يرد عليها الدليل الكلي ومن ثم الكلام عن أحوال كل قسم قسم من حيث التوصل به إلى الأحكام الشرعية، وهذا معنى قول العلماء إن معرفة كيفية الاستدلال بالكتاب تتوقف على معرفة أقسامه من حيث النظم والمعنى[٢] ومن ثم الكلام عن أحوال كل قسم من حيث كيفية الاستدلال به ووجوه دلالته على الأحكام الشرعية؛ إذ أن النص الشرع قد يكون أمرا أو نهيا، عاما أو خاصا، مطلقا أو مقيدا، ناسخا أو منسوخا[٣]، وقد يكون اللفظ حقيقة وقد يكون مجازا وقد يكون اللفظ مشتركا أو متواطأ وهكذا[٤]. ودلالته على الأحكام إما أن تكون بصيغته ومنظومه، أو بفحواه ومفهومه، أو باقتضائه وضرورته، أو بمعقولها ومعناه المستنبط منه وهكذا[٥].

هذا وللأحناف طريقة خاصة في تقسيم مباحث القرآن الكريم تهدف إلى حصر جميع الوجوه التي يرد عليها النظم القرآني بحيث تعم المفرد والمركب وتحيط بجميع الاعتبارات من أول وضع الواضع إلى آخر فهم السامع[٦]. حيث قسموا النظم والمعنى بأربعة اعتبارات هي:

الأول: وجوه النظم صيغة ولغة، وهي أربعة: الخاص والعام والمشترك والمؤول.

---

[١] - التفتازاني، **التلويح**، الجزء الأول، ص٣٧. منلاخسرو، **مرقاة الوصول**، ص٨. ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير**، الجزء الأول، ص ٣٥. العطار، **حاشية العطار** على جمع الجوامع، الجزء الأول، ص٤٥.

[٢] - البزدوي، **أصول البزدوي**، الجزء الأول، ص٧٩.

[٣] - البيضاوي، **المنهاج**، الجزء لأول، ص١٦٠.

[٤] - البيضاوي، **المنهاج**، الجزء الأول، ص١٧٨- ١٨٦.

[٥] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول ص٣٩.

[٦] - منلاخسرو، **مرآة لأصول**، ص٢٠.

الثاني: وجوه البيان بذلك النظم. وهي أربعة أيضا: الظاهر والنص والمفسر والمحكم، ولهذه الأربعة أربعة تقابلها وهي: الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه.

الثالث: وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان. وهي أربعة أيضا: الحقيقة والمجاز والصريح والكناية.

الرابع: في معرفة وجوه الوقوف على المراد. وهـي: الاسـتدلال بعبـارة الـنص، وبإشارته وبدلالته وباقتضائه[1].

---

[1] - البزدوي، **أصول البزدوي**، الجزء الأول، ص٨٠-٨٤. النسفي، **أصول المنـار**، الجـزء الأول، ص٢٥. منلاخسرو، **مرآة لأصول**، ص٢٠.

الفصل الثاني: مقاصد السنة ومبانيها.

ويشتمل مبحثين:

المبحث الأول : مقاصد السنة.

المبحث الثاني : مباني السنة .

ويشتمل على أربعة مطالب.

المطلب الأول : حجية السنة ووجوه التمسك بها.

المطلب الثاني : مباني الاحتجاج بالسنة الفعلية.

المطلب الثالث : مباني الاحتجاج بالسنة التقريرية.

المطلب الرابع: وجوه الاتصال ونقل الأخبار.

ويشتمل على مسألتين :

المسألة الأولى : أحوال السند.

المسألة الثانية: أحوال المتن.

المبحث الأول: مقاصد السنة.

السنة النبوية دليل من الأدلة الكلية، وبالتالي فإن مقصود الأصوليين البحث فيها من حيث يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية، وبالتالي فإن كل ما يتعلق بحجية السنة وضوابط الاحتجاج بها وما يرجع إلى تنويع جهة البحث فيها بما يحقق هذه الغاية يعتبر من مقاصد السنة.

السنة في **اللغة:** الطريقة المعتادة محمودة كانت أو مذمومة[١]. ثم تغير مدلولها عرفا فأصبحت لا تطلق إلا على الطريقة المرضية المسلوكة في الدين[٢] ولذا شاع إطلاق السنة في مقابلة البدعة فيقال: "فلان على سنة" إذا عمل على وفق ما عمل عليه النبي –صلى الله عليه وسلم- كان ذلك مما نص عليه في الكتاب أو لا، ويقال: "فلان على بدعة" إذا عمل على خلاف ذلك[٣].

أما **اصطلاحا** في العبادات فالسنة: النافلة المنقولة عن النبي –صلى الله عليه وسلم–[٤].

وفي الأصول يراد بها عند جمهور العلماء: ما كان صادرا عن النبي –صلى الله عليه وسلم– من الأدلة الشرعية مما ليس بمتلو ولا معجز ولا داخل في المعجز[٥] –لإخراج القرآن الكريم وما صدر منه على سبيل الإعجاز كتكليمه للضب[٦]–؛ لأن المراد بالسنة ما نقل عن النبي –صلى الله عليه وسلم– مما يعتبر دليلا يحتج به وكان مقابلا للقرآن الكريم. وتعرف السنة بناء على هذا المقصد بأنها: ما صدر عن النبي –صلى الله عليه وسلم– غير القرآن من قول أو فعل أو تقرير[٧].

وأما عند الحنفية فتطلق السنة بمعنيين الأول: ما ذكره الجمهور[٨]. والثاني: تطلق على قول الرسول –صلى الله عليه وسلم– وفعله وسكوته وعلى أقوال الصحابة وأفعالهم[١]. والأصل

---

[١] - الكفوي، **الكليات**، ص٤٧٩. الآمدي، **الإحكام**، الجزء الأول، ص ١٤٥.

[٢] - الكفوي، **الكليات**، ص٤٩٧.

[٣] - الشاطبي، **الموافقات**، الجزء الرابع، ص٣٩١.

[٤] - الآمدي، **الإحكام**، الجزء الأول، ص١٤٥. الإيجي، **شرح مختصر المنتهى**، الجزء الثاني، ص٢٢. التفتازاني، **التلويح**، الجزء الثاني، ص٣.

[٥] - الأصفهاني، **شرح المنهاج**، الجزء الثاني، ص٤٩٧.

[٦] - العطار، **حاشية العطار** على جمع الجوامع، الجزء الثاني، ص١٢٨.

[٧] -الآمدي، **الإحكام**، الجزء الأول، ص١٤٥. الإيجي، **شرح مختصر المنتهى**، الجزء الثاني، ص٢٢. ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير**، الجزء الأول، ص٢٩٧.

[٨] - السرخسي، **أصول السرخسي**، الجزء الأول، ص١١٣. النسفي، **كشف الأسرار**، الجزء الثاني، ص٣. البخاري، صدر الشريعة، **التنقيح**، الجزء الثاني، ص٣. منلاخسرو، **مرآة الأصول**، ص٢٠٧. ابن الهمام، **التحرير**، الجزء الأول، ص٢٩٧.

في الإطلاق عندهم الثاني فمطلق السنة لا يقتضي الاختصاص بسنة الرسول –صلى ا عليه وسلم– لأنه لما وجب تقليد الصحابة عندهم كانت طريقتهم متبعة كطريقة الرسول –صلى ا عليه وسلم[٢]- وفي الحديث: (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي)[٣]. وأما عند الجمهور فلفظة السنة مختصة بسنة الرسول –صلى ا عليه وسلم– فلا تطلق على طريقة الصحابة إلا مجازا فعند الإطلاق تتعين الحقيقة. بناء عليه فإن قول الراوي: "السنة كذا" لا يفيد الاختصاص بسنة رسول ا –صلى ا عليه وسلم– بل يحتمل سنته وسنة الصحابة، ولا يتعين أحدهما إلا بدليل عند الحنفية[٤]، وعند غيرهم تنصرف إلى سنة رسول ا –صلى ا عليه وسلم– لا إلى غيرها؛ لأنهم لا يرون تقليد الصحابة أصلا[٥].

لكن ينبغي أن يراد بالسنة هنا –أي في أصول الفقه– المعنى الأول؛ لأنه الأصل في الاحتجاج، ولأن العلماء مختلفون في حجية قول الصحابي، ولأن الغالب إفراد قول الصحابي في باب مستقل من أبواب أصول الفقه.

علما بأن السنة أعم من الحديث؛ لأن السنة تتناول القول والفعل والتقرير والحديث لا يتناول إلا القول[٦]. وغالبا ما يجعل الكلام في مباحث السنة القولية ملحقا بمباحث الكتاب؛ لأنها تشاكل الكتاب من حيث الأقسام المذكورة فيه من الأمر والنهي والخاص والعام والمشترك والمؤول وغيرها لذلك تجعل مباحث الألفاظ ووجه الاحتجاج بها في مبحث مستقل أو في المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة القولية. إلا أنه لما كان بين الكتاب والسنة – عموما– تفاوت في جهة الاتصال؛ لأن الكتاب يتصل بوجه واحد وهو التواتر وأما السنة فتتصل بالآحاد وبالشهرة وبالتواتر[٧]، فإن العلماء يفردون الكلام في السنة في مبحث خاص يبحث فيه عن وجوه الاتصال وعن بقية المباحث المختصة بالسنة الفعلية والتقريرية والاحتجاج بها يتوقف على معرفة جهة حجيتها ووجوه التمسك بها.

---

[١] - منلاجيون، **نور الأنوار**، الجزء الثاني، ص٣.

[٢] - الكفوي، **الكليات**، ص٤٩٧.

[٣] - أخرجه ابن ماجة، برقم: (٤٢).

[٤] - السرخسي، **أصول السرخسي**، الجزء الأول، ص١١٤.

[٥] - السرخسي، **أصول السرخسي**، الجزء الأول، ص١١٤. المحلاوي، **تسهيل الوصول**، ص١٤١. الكفوي، **الكليات**، ص٤٩٧. الشاطبي، **الموافقات**، الجزء الرابع، ص٣٩٠-٣٣٩١.

[٦] - الكفوي، **الكليات**، ص٤٩٧. البخاري، صدر الشريعة، **التنقيح**، الجزء الثاني، ص٣. منلاخسرو، **مـرآة الأصول**، ص٢٠٧.

[٧] - النسفي، **كشف الأسرار**، الجزء الثاني، ص٣-٤. الآمدي، **الإحكام**، الجزء الأول، ص ١٤٥. البخـاري، صدر الشريعة ، **التوضيح**، الجزء الثاني، ص٣. السبكي، **الإبهاج**، الجزء الثاني، ص٢٦٣.

المبحث الثاني: مبني السنة.

مباني السنة تشمل كل ما يتوقف عليه حجيتها من الأصول والمقدمات، ولما كان الأصل في حجية السنة النبوية كونها وحيا عن ا تعالى ومنقولة إلينا نقلا صحيحا ولما كانت السنة نفسها متنوعة إلى قولية وفعلية وتقريرية كان المناسب أن نتكلم عن جميع مباني السنة التي تتعلق بهذه الأمور والتي يتوقف عليه حجيتها وصحة التمسك بها وذلك من خلال المطالب التالية.

المطلب الأول: حجية السنة ووجوه التمسك بها.

تنقسم السنة النبوية إلى قولية وفعلية وتقريرية، والأصل في حجيتها أنها وحي وبيان عن ا تعالى، فالرسول: إنسان بعثه ا تعالى إلى الخلق ليبلغهم ما أوحي إليه[١]. ومن هنا نعلم أن السنة بأنواعها ما هي إلا إخبار عن ا تعالى عن طريق الوحي الذي يؤيد به النبي، وبهذا كانت حجة على الخلق جميعا[٢]،كما نبه على ذلك الإمام الشافعي في **الرسالة** -التي قعد فيها أصول هذا العلم- فقال: (فيجمع القبول لما في كتاب ا ولسنة رسول ا القبول لكل واحد منهما عن ا وإن تفرقت فروع الأسباب إلي قبل بها عنهما كما أحل وحرم وفرض وحد بأسباب متفرقة كما شاء جل ثناؤه لا يسأل عما يفعل وهم يسألون [٣])[٤].

أيضا فإن النبي مصدق بالمعجزة النازلة من ا تعالى منزلة قوله: "صدق عبدي فيما يخبر عني"[٥]، ومن المعروف إن من طرق العلم التي نص عليها العلماء خبر النبي المؤيد بالمعجزة[٦] للقطع بأن من أظهر ا تعالى المعجزة على يديه تصديقا له في دعوى الرسالة كان صادقا فيما أتى به من الأحكام[٧]؛ إذ يستحيل على ا تعالى أن يصدق الكاذب؛ لأن تصديق الكاذب كذب، وهو مستحيل عقلا على ا تعالى[٨]. وإذا كان الرسول صادقا في دعوى الرسالة

---

١ - السنوسي، أبو عبد ا ، **شرح أم البراهين**، ص١٧٥.

٢ - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص١٠٠.

٣ - سورة: الأنبياء، آية: (٢٣).

٤ - الشافعي، **الرسالة**، ص٤٤.

٥ - الجويني، **النظامية**، ص٦٧. الشهرستاني، **نهاية الإقـدام**، ص٤٢١. السنوسـي، **شـرح أم البـراهين**، ص١٧٨.

٦ - النسفي، **العقائد النسفية**، ص٥٣.

٧ - التفتازاني، **شرح العقائد النسفية**، ص٥٧.

٨ - السنوسي، **شرح أم البراهين**، ص١٧٦.

كان صادقا في كل ما ينسبه إلى الوحي من الأحكام والأخبار[١]؛ لأن معنى دعوى الرسالة: "أني مرسل من الله تعالى بهذه الأحكام"[٢]، وإذا كان صادقا فيها يقع العلم بمضمونها قطعا[٣].

إذا كان الأمر كذلك فإن كل ما صدر عن النبي –صلى الله عليه وسلم– باعتباره مبلغا عن الله تعالى فهو حق ومدلوله صدق: **فهو حق** أي مطابق لمراد الله تعالى؛ لأنه وحي عن الله تعالى وليس من عند النبي –صلى الله عليه وسلم– نفسه وقد قال تعالى: ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى﴾[٤]، **ومدلوله صدق**؛ لأنه –صلى الله عليه وسلم– معصوم عن الكذب بتصديق الله إياه بالمعجزة القاهرة وقد قال تعالى: ﴿ولو تقول علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين * ثم لقطعنا منه الوتين * فما منكم من أحد عنه حاجزين﴾[٥]. وقد انعقد الإجماع على عصمة الأنبياء عن الكذب في أمر التبليغ[٦].

علما بأن ما جاء به النبي –صلى الله عليه وسلم– باعتباره مبلغا يشمل القول والفعل والتقرير؛ لأن الإعلام والدلالة كما يقعان بالقول يقعان بالفعل والسكوت كما في قوله –صلى الله عليه وسلم–: (صلوا كما رأيتموني أصلي)[٧] وكإقراره الصحابة على العزل مع علمه به. وبالتالي فكل ما يقع من النبي –صلى الله عليه وسلم– باعتباره مبلغا يدخل في ضمن دعوى الرسالة، ومن هنا نعلم أن عصمة النبي عن الكذب بدلالة المعجزة تعم لتشمل عصمته في القول والفعل والتقرير في كل ما صدر عنه –صلى الله عليه وسلم– باعتباره مبلغا، فلا يمكن للنبي أن ينسب شيئا إلى التشريع ليس منه كما لا يمكنه أن يكتم شيئا منه أو أن يغيره من تلقاء نفسه وفاقا بين العلماء[٨].

وبالمقابل فإن الله تعالى أمرنا في آيات كثيرة بطاعة النبي–صلى الله عليه وسلم– والاقتداء به واتباعه والانتهاء إلى حكمه[٩]، وبالتالي فكل ما ثبت أن النبي مقتدى به يجب أن يكون معصوما فيه عن المعصية؛ وإلا انقلبت المعصية طاعة، وهو محال[١٠].

---

[١] - أحمد الجندي، **حاشية الجندي** على شرح العقائد النسفية، ص٥٧.

[٢] - مجموعة من الأفضل، **جامع التقرير** على حاشية السيالكوتي، ص١٧٩.

[٣] - التفتازاني، **شرح العقائد النسفية**، ص٥٧.

[٤] - سورة: النجم، آية(٤)

[٥] - سورة : الحاقة، الآيات: (٤٤-٤٧)

[٦] - ابن الحاجب، **المنتهى**، الجزء الثاني، ص٢٢. مع الشرح العضدي.

[٧] - أخرجه البخاري في صحيحه برقم: (٦٠٥).

[٨] - الجويني، **التلخيص**، ص٢٤٤. الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٢١٢-٢١٣.

[٩] - الشافعي، **الرسالة**، ص٣٨.

[١٠] - السنوسي، **أم البراهين**، ١٧٨-١٧٩. محمد الدسوقي، **حاشية الدسوقي** على أم البراهين، ص١٧٨

خلاصة الكلام أن حجية السنة مبنية على عصمة[١] النبي –صلى ا عليه وسلم– في أقواله وأفعاله بناء على دلالة المعجزة من ناحية وعلى وجوب الاقتداء به من ناحية ثانية، قال الكفوي: (فالكذب في التبليغ عمدا كان أو سهوا أو غلطا في حقهم مستحيل وكذا الخيانة بفعل شيء مما نهوا عنه نهي تحريم أو كراهة وكذا يستحيل في حقهم كتمان شيء مما أمروا بتبليغه لوجوب التبليغ في حقهم أيضا. **ثم اعلم أن ما أمرهم ا من الشرع وتقريره وما يجري مجراهما من الأفعال كتعليم الأمة بالفعل فهم معصومون فيه من السهو والغلط**)[٢].

فعصمة النبي فيما يتعلق بالتبليغ قولا أو فعلا ثابت باتفاق العلماء جميعا[٣].

وأما وقوع الخطأ من النبي في أمر التشريع فعند جماهير العلماء هو محال؛ لأن الأنبياء عليهم السلام معصومون عنه[٤] ، في حين ذهب بعضهم إلى إمكان وقوعه منهم بشرط ورود التنبيه على الصواب إما بقولهم أنفسهم كما في قصة سجود السهو، أو بالوحي كما في قصة خلع النبي –صلى ا عليه وسلم– نعليه في الصلاة. وهذه المسألة مبنية على الخلاف في دلالة المعجزة؛ هل تدل على صدق النبي مطلقا أم تدل على صدقه في دعوة الرسالة فقط؟ فمن قال بالأول قال بعصمة النبي عن كل ما يعود على النبي بنسبة الكذب إليه قولا كان أو عملا سواء أكان ذلك في الأمور التبليغية أو في غيرها وسواء كان الكذب متعمدا أو سهوا، وإليه ذهب أبو إسحاق الشيرازي وكثير من الأئمة المحققين[٥]. أما من قال بالثاني فذهب إلى أن المعجزة إنما تدل على تنزهه عن تعمد الكذب في الأمور التبليغية وأما الكذب خطأ أو نسيانا فلا دلالة للمعجزة على تنزهه عن ذلك، وإليه ذهب الإمام الباقلاني وتبعه عليه بعض المحققين مصيرا إلى أن ما كان من النسيان وفلتات اللسان غير داخل تحت التصديق المقصود بالمعجزة[٦].

---

[١] - انظر: الكفوي، **الكليات**، ص٦٤٥.

[٢] -الكفوي، **الكليات**، ٦٤٥-٦٤٦.

[٣] - الرازي، **المحصول**، الجزء الأول، ص٤١٣. الأرموي، **التحصيل**، الجزء الأول، ص٤٣٣. الأصفهاني، **شرح المنهاج**، الجزء الأول، ص١٤٦. السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٤١٩.

[٤] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٢١٣.

[٥] - الآمدي، **الإحكام**، الجزء الأول، ص ١٤٦. الأصفهاني، **شرح المنهاج**، الجزء الأول، ص ٤٩٩.

[٦] - الآمدي، **الإحكام**، الجزء الأول، ص١٤٦. الأصفهاني، **شرح المنهاج**، الجـزء الأول، ص٤٩٩. السـيد الشريف، **شرح المواقف**، الجزء الثالث، ص٤٢٥.

الحق: الرأي الأول لأن الكذب وصف للخبر إن لم يكن مطابقا للواقع بقطع النظر عن علم المخبر أو قصده –كما هو مفصل في علم البيان-[١] فكل ما يعتبر خبرا من النبي في أمر التبليغ أو في غيره إن لم يكن مطابقا للواقع فهو كذب، والنبي يستحيل في حقه الكذب؛ لأنه مصدق من الله تعالى بدلالة المعجزة، والمعجزة تتضمن تصديق النبي في خبره عموما وفي دعوة الرسالة خصوصا لذلك أذن النبي -صلى الله عليه وسلم- بالنقل عنه في كل الأحوال معللا ذلك بأنه لا يقول إلا حقا[٢]، هذا وقد نقل الإمام الرازي في الأربعين الإجماع على ذلك[٣].

وأما الأفعال التي تصدر عن النبي لا باعتباره مبلغا فإن كانت من الكبائر أو من صغائر الخسة فهو معصوم عنها قطعا بإجماع الأمة[٤].

وأما الصغائر التي لا خسة فيها فقد اختلف العلماء في إمكان وقوعها منهم على سبيل التعمد[٥] بناء على أنه لا دليل قاطع على تنزه الأنبياء عنها؛ لأنها لم تقع بيانا ولا على سبيل التعليم فيكون حال الأنبياء فيها كحال بقية البشر[٦] وبناء على هذا الكلام فإن جواز هذه الصغائر مبنية على عدم ورودها على سبيل التبليغ، ولما كان الأصل في حال الأنبياء التبليغ فإن كل ما صدر عنهم فهم معصومون فيه إلا أن يرد التنبيه عليه بقول النبي نفسه أو بعتاب الله تعالى له. والذي يؤيده التحقيق في هذه المسألة التوقف في إمكان هذه الصغائر لعدم الدليل القاطع على إثباتها أو نفيها[٧]، علما بأن هذا التوقف لا يقدح في إمكان التمسك بدلالة أفعال النبي –صلى الله عليه وسلم– لأن الأصل وجوب ورود التنبيه عليها على فرض إمكانها؛ وإلا انقلبت الطاعة معصية وهو محال؛ لأنه يؤدي إلى التناقض في التشريع وهو الحظر بناء على النهي والإذن بناء على أدلة مشروعية الاقتداء بفعل النبي –صلى الله عليه وسلم–، وبالتالي فكل ما لم يرد التنبيه عليه يبقى في حكم الأصل وهو المشروعية[٨].

---

[١] - القزويني، الخطيب، **الإيضاح** في علم البلاغة، الجزء الأول، ص٩٥. دار الكتاب المصري، القاهرة ودار الكتاب اللبناني، بيروت، ط(١٤٢٥-٢٠٠٤)

[٢] - انظر: ابن عبد البر، **جامع بيان العلم**، ص٨٩-٩٠.

[٣] - الرازي، **الأربعين**، الجزء الثاني، ص١١٦.

[٤] - الجويني، **التلخيص**، ص٢٤٤. الجويني، **البرهان**، الجزء الأول، ص١٨١. الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٢١٣. الآمدي، **الإحكام**، الجزء الأول، ص١٤٦. ابن الحاجب، **مختصر المنتهى**، الجزء الثاني، ص٢٢. الأصفهاني، **شرح المنهاج**، الجزء الثاني، ص٥٠٠. الإيجي، **المواقف**، الجزء الثالث، ص٤٢٦.

[٥] - الآمدي، **الإحكام**، الجزء الأول، ص ١٤٦. الأصفهاني، **شرح المنهاج**، الجزء الثاني، ص٥٠٠.

[٦] - الكفوي، **الكليات**، ص٦٤٦.

[٧] - الجويني، **الإرشاد**، ص٢٩٨-٢٩٩.

[٨] -الإيجي، **المواقف**، الجزء لثالث، ص٤٢٧، مع شرح السيد الشريف.

وأما الخطأ والسهو فيما لا يتعلق بالتبليغ فيجوز وقوعه من الأنبياء –عليهم الصلاة والسلام-[١] ولكن يجب التنبيه على أنه زلة[٢] إما من النبي نفسه كما في قول موسى -عليه السلام- لما وكز الرجل فقتله: هذا من عمل الشيطان [٣] أو من ا تعالى كما في قوله تعالى في حق آدم عليه السلام: وعصى آدم ربه فغوى [٤] أي أخطأ[5].

وبناء على ما سبق من أن حجية السنة مبنية على عصمة النبي –صلى ا عليه وسلم- فيما ورد عنه على سبيل التبليغ والبيان فإن السنة تختص بما نقل عنه بعد البعثة إذ لا حجة بأفعاله قبلها؛ لعدم الوحي الذي هو أصل التشريع، ولعدم الاتفاق على عصمة الانبياء عليهم السلام قبل النبوة كما هو معروف[٦]. وكذا الحال فيما وقع بعد النبوة مما ليس مبناه الوحي ولا داخل تحت موجب المعجزة في التصديق أو العصمة كأن يكون في الأحكام الدنيوية –التي لا مدخل للتشريع بها ولا تعتبر إخبارا عن الوحي– فهذه لا تكون حجة ويجوز فيها الخطأ كما في نهيه –صلى ا عليه وسلم– عن تأبير النخل[٧]، وكذا أحكام الحرب وتجهيز الجيوش ووضع الخطط كما في منزل الرسول الرسل في غزوة بدر.

وأما الأحكام التي تصدر عن النبي –صلى ا عليه وسلم– على سبيل الاجتهاد أي لا عن طريق الوحي الظاهر، فقد اختلف العلماء في إمكان الاجتهاد منه –صلى ا عليه وسلم– أصلا؛ والذي ذهب إليه جمهور العلماء أن كل ما صدر عن النبي –صلى ا عليه وسلم– في باب التشريع فهو من الوحي الظاهر، في حين ذهب بعضهم إلى إمكان الاجتهاد منه –صلى ا عليه وسلم– ومع ذلك فحكمه راجع إلى الوحي؛ لأنه مؤيد بتصويب الوحي، ولذلك فإنه لا يكون إلا حقا مطابقا لمراد ا تعالى[٨]. ومن هنا نقل الإمام الرازي اتفاق العلماء على عصمة النبي –صلى ا عليه وسلم– في باب الفتوة[٩].

---

[١] -الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٢١٤.

[٢] - السرخسي، **أصول السرخسي**، الجزء الثاني، ص٨٦. منلا خسرو، **مرآة الأصول**، ص٢٢٣.

[٣] - سورة: القصص، آية: (١٥).

[٤] - سورة: طه، آية: (١٢١).

[٥] - السرخسي، **أصول السرخسي**، الجزء الثاني، ص٨٦. منلاخسرو، **مرآة الأصول**، ص٢٢٣.

[٦] - الآمدي، **الإحكام**، الجزء الأول، ص١٤٥. الأصفهاني، **شرح المنهاج**، الجزء الثاني، ص٤٦٩. الكفوي، **الكليات**، ص٦٤٥.

[٧] - أخرجه مسلم، برقم: (٢٣٦٣). وابن ماجة، برقم: (٢٤٧٠).

[٨] - البخاري، صدر الشريعة ، **التنقيح**، الجزء الثاني، ص٣٢-٣٤. التفتازاني، **التلويح**، الجزء الثاني، ص٣٣ منلا خسرو، **مرآة الأصول**، ص٢٠٧-٢٠٩. المحلاوي، **تسهيل الوصول**، ص١٤٠.

[٩] - الرازي، **المحصول**، الجزء الأول، ص٤١٣.

أما ما عدا ذلك من الأفعال فيحتج بها على التفصيل الذي نبينه في المطلبين التاليين.

المطلب الثاني : مباني الاحتجاج بالسنة الفعلية.

ذكرنا أن أفعال النبي –صلى الله عليه وسلم– حجة في كل ما ثبت أن النبي مقتدى به فيها لكونها صدرت عنه وحيا أو باعتباره معصوما عن المعصية، بالتالي فكل ما صدر عن النبي –صلى الله عليه وسلم– فهو دائر بين الوجوب أو الندب أو الإباحة. وبالمقابل فكل ما ثبت أن النبي غير مقتدى به إما لكونه من خصائصه كإباحة الوصال في الصوم ووجوب قيام الليل والجمع بين أكثر من أربعة نسوة، أو لكونه صدر عنه خطأ أو زلة أو بدون اختيار منه كأفعاله وهو نائم فنحن غير متعبدين بها أي لا يجوز لنا أن نفعلها على سبيل المتابعة والاقتداء بالنبي –صلى الله عليه وسلم– فيها[١]؛ وذلك لأنها لا تصلح للاقتداءلانتفاء مصحح الاقتداء فيها[٢].

أما الأفعال التي صدرت عن النبي –عليه الصلاة والسلام– والتي وضح فيها أمر الجبلة؛ أي التي صدرت عنه باعتباره بشرا، وهي: الأفعال التي لا يخلو عنها الإنسان عادة، مثل: الأكل والشرب والنوم والقيام والقعود[٣] والتي لم يتعلق بها أمر أو نهي عن مخالفة[٤]، فهي تدل على أن ما فعله النبي –صلى الله عليه وسلم– مباح في حقه وفي حقنا[٥] لما ذكرنا من عصمة النبي –صلى الله عليه وسلم– عن المعصية أصلا على التفصيل السابق.

هذا بالنسبة إلى أصل هذه الأفعال، أما بالنسبة إلى الهيئة التي يتلبس بها النبي –صلى الله عليه وسلم– من بين الهيئات الممكنة والتي من شأنها أن تختلف من إنسان إلى إنسان

---

[١] - الجويني، **التلخيص**، ص٢٤٥. الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٢١٤. الإيجي، **شرح المنتهى**،الجزء الثاني، ص٢٢. ابن الهمام، **التحرير**، الجزء الثاني، ص٤٠٣ ، ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير**، الجزء الثاني، ص ٤٠٣.

[٢] - السرخسي، **أصول السرخسي**، الجزء الثاني، ص٨٦. الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الأول، ص٧٦. النسفي، **كشف الأسرار**، الجزء الثاني، ص١٦١. البخاري، صدر الشريعة، **التوضيح**، الجزء الثاني، ص٣١. العطار، **حاشية العطار** على جمع الجوامع، الجزء الثاني، ص١٢٨.

[٣] - الجويني، **البرهان**، الجزء الأول، ص١٨٣. الجويني، **التلخيص**، ص٢٤٥. ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير**، الجزء الثاني، ص٤٠٣.

[٤] - الجويني،**التلخيص**، ص٢٤٥. العطار، **حاشية العطار** على جمع الجوامع، الجزء الثاني، ص.١٢٩

[٥] - الإيجي،**شرح مختصر المنتهى**، الجزء الثاني، ص٢٢. ابن الهمام، **التحرير**، الجزء الثاني، ص٤٠٣. العطار، **حاشية العطار** على جمع الجوامع، الجزء الثاني، ص١٢٩.

كالأكل باليد اليمنى أو اليسرى، والمشي هونا أو حدرا، وغيرها من الهيئات، فهذه الأفعال قد اختلف العلماء هل يستحب الاقتداء بالنبي –صلى ا عليه وسلم– فيها أم لا؟ الذي ذهب إليه كثير من العلماء أنها ليست من السنة التي تستحب لنا[١] وإنما يبقى حكمها على الإباحة ولذلك قيد بعضهم السنة بقوله "مما ليس من الأمور الطبيعية"[٢]. في حين ذهب كثير من المحدثين وبعض المالكية[٣] إلى أنها من السنة بمعنى أنه يستحب الاقتداء بالنبي –صلى ا عليه وسلم– فيها[٤]، والذي ذهب إليه السبكي أن ما كان من الأفعال الجبلية فهو مباح إلا أن التأسي بالنبي –صلى ا عليه وسلم– مستحب[٥].

إن متابعة النبي –صلى ا عليه وسلم– في هذه الأفعال مستحب إن كان إلتزام النبي للهيئة المخصوصة مبني على التزامه –صلى ا عليه وسلم– بالفضيلة والكمال، أما إن كان مبناه على العادة المشتهرة والتي من شأنها الاختلاف من مكان إلى مكان ومن زمان إلى زمان كهيئته –صلى ا عليه وسلم– في اللباس أو نوعية الأقمشة أو لون الملابس فهذه الأفعال موجبها الإباحة لا الاستحباب، الفرق بين الأمرين أن ما صدر عن النبي على هيئة الفضيلة الأصل فيه القصد إليها بذاتها وبالتالي فالأصل فيها أن لا تختلف باختلاف الأعراف، في حين أن ما كان مبناه على العادة المشتهرة فإنها تختلف باختلاف الأعراف بحيث لو بعث النبي -صلى ا عليه وسلم– في غير العرب أو في عادات غير عاداتهم لاختلف فعله بحسب ما اشتهر في زمانه –صلى ا عليه وسلم–. وأما ما دار الحال فيه بين الأمرين فقد تردد فيه العلماء قال السبكي: (ما دار الأمر فيه بين أن يكون جبليا وأن يكون شرعيا وهذا القسم لم يذكره الأصوليون فهل يحمل على الجبلي؛ لأن الأصل عدم التشريع، أو على الشرعي؛ لأنه –صلى ا عليه وسلم– بعث لبيان الشرعيات، وهذا القسم قاعدة جليلة وهي مفتاح كتابنا **الأشباه والنظائر**)[٦].

أما غيرها من الأفعال التي لم تقع زلة ولا بمقتضى الجبلة فإن اقترن بها دليل على أننا مقتدون بالنبي –صلى ا عليه وسلم– فيها بأن تكون صدرت على سبيل البيان والتشريع

---

[١] - المحلي، **شرح جمع الجوامع**، الجزء الثاني، ص١٢٩.

[٢] - الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الأول، ص٩١-٩٢.ابن أمير الحاج، **التقريـر والتحبيـر**، الجـزء الثاني، ص٢٩٧.

[٣] - القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، ص٢٢٦.

[٤] - انظر: الجويني، **التلخيص**، ص٢٤٥. الغزالي، **المنخول**، ص٢٢٦.

[٥] - السبكي، **الإبهاج**، الجزء الثاني، ص٢٦٤.

[٦] - السبكي، **الإبهاج**، الجزء الثاني، ص٢٦٦-٢٦٧.

سواء أكان البيان ابتداء أو لمجمل الكتاب فيحتج بها قطعا[١] لما ذكرناه سابقا في حجية السنة النبوية، ويعرف الجهة التي وقعت عليه وكونها بيانا عن الله تعالى[٢] بطرق عديدة منها أن يقول النبي –صلى الله عليه وسلم-: هذا الفعل واجب أو مندوب أو مباح في حقكم[٣]، أو يقع الفعل امتثالا لكلام يدل على الحكم كقطع يد السارق[٤]، أو يقع فعله في حكاية حال أو مراجعة سؤال بحيث يظهر مقصوده في بيان الحكم[٥]، أو يقع لبيان مجمل القرآن الكريم كقوله –صلى الله عليه وسلم-: " صلوا كما رأيتموني أصلي" فيكون حكمه حكم المبين في الوجوب أو الندب أو الإباحة[٦].

أما إن لم يقم دليل على أننا مقتدون بالنبي –صلى الله عليه وسلم- فيها ولم تكن من الأفعال الجبلية ولا يعرف أنها مختصة بالنبي –صلى الله عليه وسلم- فقد اختلف العلماء في موجبها في حقنا. فقيل: بالتوقف وإليه ذهب أكثر المتكلمين[٧] وبعض الفقهاء[٨]؛ وذلك للاحتمالات[٩]. وقيل إنها تدل على لزوم اتباع النبي –صلى الله عليه وسلم- فيها وهو قول أكثر الحنفية[١٠] والمالكية[١] وذلك لعموم الأدلة التي تأمر بالتأسي بالنبي والاقتداء به فيكون الأصل

---

[١] - الجويني، **التلخيص**، ص٢٤٥. الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٢١٤. السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٤٥٦. ابن الهمام، **التحرير**، الجزء الثاني، ص٤٠٣ ، ابن أمير الحاج، **التقرير** ، الجزء الثاني، ص٤٠٣.

[٢] - الجويني، **البرهان**، الجزء الأول، ص١٨٣.

[٣] - الأسمندي، **بذل النظر**، ص٥١٠. الرازي، **المحصول**، الجزء الأول، ص٤٢٣.

[٤] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٢١٤. الأسمندي، **بذل النظر**، ص٥١٠. الرازي، **المحصول**، الجزء الأول، ص٤٢٣.

[٥] - الجويني، **البرهان**، الجزء الأول، ص١٨٣.

[٦] - الأسمندي، **بذل النظر**، ص٥١٠. السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٤٥٦. الرازي، **المحصول**، الجزء الأول، ص٤١٤.

[٧] - الجويني، **التلخيص**، ص٢٥١. الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٢١٤. الرازي، **المحصول**، الجزء الأول، ص٤١٤. الأرموي، **التحصيل**، الجزء الأول، ص ٤٣٥. البيضاوي، **المنهاج**، الجزء الثاني، ص٥٠١.

[٨] - السرخسي، **أصول السرخسي**، الجزء الثاني، ص٨٩. الأسمندي، **بذل النظر**، ص٥٠٥.

[٩] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٢١٤. السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص ٤٥٨. الرازي، **المحصول**، الجزء الأول، ص٤١٤-٤١٥.

[١٠] - الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الثاني، ص٧٦. السرخسي، **أصول السرخسي**، الجزء الأول، ص١١٤. والجزء الثاني، ص٨٦. النسفي، **كشف الأسرار**، الجزء الثاني، ص١٦١. البخاري، صدر الشريعة، **التوضيح**، الجزء الثاني، ص٣١.

التأسي بالنبي حتى يقوم الدليل المانع وهو ما يوجب اختصاصه بذلك[٢]، وهذا ظاهر حال الصحابة -رضوان ا عليهم أجمعين-[٣]. وبالمقابل فإن الاختصاص بالنبي خلاف الأصل؛ لأن الأصل في التكاليف العموم[٤] ولأن الغالب على ما صدر عن النبي –صلى ا عليه وسلم– أنه لم يكن مختصا.

ثم أن لا بد من معرفة الجهة التي وقع عليها فعل النبي -صلى ا عليه وسلم- لأن الاقتداء والتأسي بالنبي –يحصلان بفعل مثل ما فعل النبي على الوجه الذي فعل لأجل أنه فعل، فالمساواة كما تشترط في الصورة تشترط في الكيفية[٥]. من هنا كان لا بد من معرفة الجهة التي وقع عليها فعل النبي –صلى ا عليه وسلم– حتى يصح الاقتداء به فيها[٦]، ولكن الفرض أننا لم نعرف الجهة التي ورد عليها، لذلك كان الأصل فيها التوقف كما ذهب إلى ذلك الواقفية؛ لأن الأفعال لا دلالة لها بمجردها على شيء من الأحكام التكليفية إلا إذا عرفت جهة إيقاعه عليها[٧]. إلا أنه بالإمكان ترجيح مدلول فعل النبي المجرد على سبيل غلبة الظن وهي كافية في التعبد بالأحكام التكليفية ذلك بأن هذه الأفعال ليست من الجبلية فيكون الظاهر فيها القصد إلى التشريع والاقتداء وما كان كذلك فيكون مقصودا ومطلوبا فيحمل على الندب؛ لأنه أدنى مراتب الاقتضاء، علما بأن الاقتضاء ليس ثابتا بفعل النبي –صلى ا عليه وسلم– المجرد وإنما بالأدلة النقلية التي دلت على لزوم الاقتداء بالنبي والتأسي بأفعاله[٨].

في حين ذهب بعض العلماء إلى أن الأفعال بمجردها تدل على الأحكام وإن لم تعرف الجهة التي وقعت عليه[٩]، ثم اختلفوا فيما بينهم، فقال بعضهم: إنها تدل على الوجوب، وقال

---

١ - القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، ص٢٢٦.

٢ - النسفي، **كشف الأسرار**، الجزء الثاني، ص١٦٣.

٣ - الجويني، **البرهان**، الجزء الأول، ص١٨٣. الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٢١٩. الأسمندي، **بذل النظر**، ص٥١١-٥١٢. ابن الهمام، **التحرير**، الجزء الثاني، ص٤٠٣.

٤ - الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الثاني، ص٨٥.

٥ - البصري، أبو الحسين، **المعتمد**، الجزء الأول، ص٣٤٣. الأسمندي، **بذل النظر**، ص٥٠١. الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٢١٤. الرازي، **المحصول**، الجزء الأول، ص٤١٨. الأصفهاني، **شرح المنهاج**، الجزء الثاني، ص٥٠٦.

٦ - الرازي، **المحصول**، الجزء الأول، ص٤٢٣.

٧ - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٢١٤. الأسمندي، **بذل لنظر**، ص٥٠٤.

٨ - الجويني، **البرهان**، الجزء الأول، ص١٨٤-١٨٥. السبكي، **الإبهاج**، الجزء الثاني، ص٢٦٥.

٩ - الأسمندي، **بذل لنظر**، ص٥٠٤.

بعضهم: إنها تدل على الندب، وقال بعضهم: إنها تدل على الإباحة[١]. ولكل فريق منهم أدلته المعروفة التي تمسك بها في تأييد ما ذهب إليه.

ذكرنا أن الاقتداء بالنبي –صلى ا عليه وسلم– يقتضي إيقاع الفعل كما فعل على الوجه الذي فعل لأجل أنه فعل. وهذه القاعدة إنما تعتبر في كل ما علم قصد النبي إليه صورة أو جهة. أما ما لم يقصده صورة بأن وقع اتفاقا في بعض الأمثلة لا بقصد التخصيص بها فلا يجب علينا الالتزام بها صورة كما في البر والصبر والكرم فإن هذه الخصال مثلا التزمها النبي –صلى ا عليه وسلم– في كثير من أفعاله إلا أنه لا يلزمنا أن نلتزم بها فقط في صور الأفعال التي نقلت إلينا وإنما في كل الأفعال التي يجب علينا التحلي فيها بمثل هذه الأخلاق. وكذا ما لم يقصده جهة كما لو فعل في مكان أو زمان على سبيل الاتفاق فيجوز لنا أن نفعل مثل فعله في غير هذا الزمان وفي غير هذا المكان. وأما إن قصد التخصيص بها فيجب علينا أن نلتزم بها زمانا ومكانا. وبعبارة أخرى: إن فعل النبي –صلى ا عليه وسلم– يدل على حكم مثل فعله في الصورة والهيئة بحسب الأصل وإنما يدل على العموم بدليل خارجي ولا يدل على الزمان والمكان بخصوصه إلا بدليل زائد[٢] والكلام في هذه المسألة يطول ويشتمل على كثير من الفوائد التي لا يسع المقام للتفصيل بها.

يلتحق في هذه المسألة الكلام في ترك النبي –صلى ا عليه وسلم– الفعل؛ فإن الدلالة والبيان كما يقعان بإحداث الفعل يقعان بترك إيجاده واكتسابه، وأيضا الترك قد يلتحق بالفعل[٣] كما سيأتي بيانه قريبا.

المراد بالترك في اللغة: عدم فعل المقدور سواء كان هناك قصد من التارك أو لا كما في حالة الغفلة وسواء تعرض لضده أو لم يتعرض.[٤] فالترك على هذا التعريف نوعان: ترك مقصود وترك غير مقصود، والأول منهما هو الذي يصدق عليه أنه فعل كف؛ والمراد بأنه فعل: أنه فعل من أفعال النفس. وأما النوع الثاني فلا يصدق عليه أنه فعل؛ لأنه استمرار العدم وهو لا يصلح أن يكون فعلا لتأثير القدرة لعدم التوجه والاختيار بخلاف الأول. ولا شك أن المراد بالترك هنا المعنى الأول المسمى بالكف وهو الذي يلتحق بأفعال النبي في الحجية

---

[١] - الجويني، **التلخيص**، ص٢٤٦. الرازي، **المحصول**، الجزء الأول، ص٤١٤. الأسمندي، **بذل النظر**، ص٥٠٤. السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٤٥٧. البيضاوي، **المنهاج**، الجزء الثاني، ص٥٠١.

[٢] - الجويني، **التلخيص**، ص٢٥٣. الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٢٢٤-٢٢٥.

[٣] - الشاطبي، **الموافقات**، الجزء الرابع، ص٤٣٧. السبكي، **جمع الجوامع**، الجزء الأول، ص٢٨٠. العطار، **حاشية العطار** على جمع الجوامع، الجزء الأول، ص٢٨١.

[٤] - الإيجي، **المواقف** مع شرح السيد الشريف، الجزء الثاني، ص١٦١-١٦٣. انظر: **الكليات**، ص٢٩٨.

والدلالة[١] على التفصيل الذي ذكرناه سابقا إلا أن الدلالة فيه مترددة بين الإباحة[٢] والكراهة والتحريم لأن الكف محله في الأصل غير المأذون فيه شرعا أو غير المرغوب فيه طبعا[٣]، ولأجل أنه ملتحق بالفعل بهذا المعنى أغفل كثير من الأصوليين تفصيل الكلام عنه اكتفاء بما يذكرونه من أحكام أفعال النبي –صلى ا عليه وسلم–[٤]. وأما النوع الثاني من الترك وهو عدم الفعل فإنه لما لم يكن صادرا عن النبي على سبيل القصد والاختيار لم تكن له دلالة على شيء من الأحكام، وإنما يبقى حكم الفعل على ما هو فيعرف حكمه بإرجاعه إلى الأصل إن لم يكن النبي –صلى ا عليه وسلم– قد تعرض لبيان حكمه، أو يعرف حكمه من الأدلة الأخرى من غير أن يكون لترك النبي دلالة على النهي أو التحريم. بناء على هذا الكلام فإنه لا يحتج على كراهة دخول الحمامات أو عدم استحبابه –مثلا- بكون النبي –صلى ا عليه وسلم– لم يدخلها فإن هذا يكون حجة لو امتنع عن دخولها وقصد اجتنابها وليس الأمر كذلك؛ لأنه لم يكن في بلاد العرب حينئذ حمامات. وهكذا يقال في كل أمر استجد بعد عهد النبي –صلى ا عليه وسلم–[٥] فما كان أصله الإباحة لا ينسب إلى الحرمة أو الكراهة ولا حتى إلى البدعة كما في استحداث وسائط النقل ومكبرات الصوت. وحتى الأمور التي أمكن للنبي –صلى ا عليه وسلم– أو للصحابة أن يفعلوها ولكن لم تتوفر الدواعي إلى فعلها بحيث لم يلتفتوا إليها، فإن تركهم لها لا يدل على النهي عنها أو المنع منها كما في ترك فرش المساجد وكما في وضع خطوط لترتيب صفوف المصليين وغيرها من الأمور؛ لأن النبي –صلى ا عليه وسلم– كان يقر أصل هذه الأفعال بتوجهه إلى فعلها عند توفر الدواعي كما في نصب المنبر وتشريع الآذان.

---

[١] - فهذا النوع من الترك يحتج به للأدلة التي ذكرنها سابقا من حجية أقوال النبي -صلى ا عليه وسلم – ولزوم التأسي به خاصة وأن التأسي كما يقع بالفعل يقع بالترك [البصري، أبو الحسين، **المعتمد**، الجزء الأول، ص٣٤٣]

[٢] - الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الثاني، ص٨١.

[٣] - الشاطبي، **الموافقات**، الجزء الرابع، ص٤٣٨.

[٤] - الشاطبي، **الموافقات**، الجزء الرابع، ص٤٤٠ وما بعدها. محمد الأشقر، **أفعال الرسول**-صلى ا عليه وسلم-، الجزء الثاني، ص٤٥ وما بعدها.

[٥] - محمد الأشقر، **أفعال الرسول**-صلى ا عليه وسلم-، الجزء الثاني، ص٤٦.

المطلب الثالث : مباني الاحتجاج بالسنة التقريرية[١].

إن مما يقع الاحتجاج به ما يسمى بالسنة التقريرية. وهو: أن يقع الفعل من الغير ويقره النبي –صلى ا عليه وسلم– ولا يرد منه اعتراض أو إنكار على الفعل أو على جهة من جهاته، وقد يصاحبه استبشار من النبي –صلى ا عليه وسلم– مما يدل دلالة زائدة على رضا النبي بأصل الفعل وإذنه فيه.

فالإقرار إبقاء الأمر على حاله[٢]، والأصل في حجيته أن النبي –صلى ا عليه وسلم- معصوم عن المعصية بترك الإنكار أو بتأخير البيان عن أول أوقات الإمكان، فلو أقر إنسانا على فعله فالأصل في هذا الفعل أن يكون جائزا لا حرج في فعله أو مأذونا فيه.

فإن سكت النبي –صلى ا عليه وسلم– والفعل محظورا كان تاركا للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر -وهما واجبا خصوصا من النبي –صلى ا عليه وسلم– فإن له الحظ الأوفر في ذلك-[٣]، أو مؤخرا للبيان عن وقت الحاجة وهو يتنافى مع أمر ا تعالى إياه –صلى ا عليه وسلم–.

ولما كان مبنى المسألة على قيام القرائن على كون سكوت النبي للإقرار -لأن السكوت قد يكون لأسباب أخرى غير الرضا-، كان لا بد من مراعاة هذه القرائن ليعلم تحققها فيما سكت عنه –صلى ا عليه وسلم– حتى يصدق عليه أنه سنة تقريرية فيتمسك به في الاحتجاج على مشروعية الفعل والإذن به[٤]. وعلى سبيل الإجمال نقول:

سكوت النبي – صلى ا عليه وسلم– إما أن يكون مع القدرة على الإنكار أو لا مع القدرة على الإنكار، فإن كان الثاني فلا يحتج به، كما لو حصل الفعل من غير أن يعلمه أو ينقل إليه؛ لأن سكوته في هذه الحالة لا يعتبر تقريرا[٥].

أما إن كان قادرا على الإنكار كما لو حصل الفعل في حضرته –صلى ا عليه وسلم– أو حصل في غير حضرته ولكنه بلغ إليه فالفاعل إما أن يكون معترفا بحقية الرسالة

---

[١] - تم الكلام في آخر المسألة الماضية عن ترك النبي للفعل المتعلق بنفسه، وأما هنا فالكلام عن ترك النبي الإنكار على الفعل الواقع من الغير وهو المسمى بالتقرير وإنما أُفرد الكلام في السنة التقريرية هنا مجاراة لبعض الأصوليين من ناحية وتفريقا بين الفعل الواقع من النبي–صلى ا عليه وسلم- والفعل الواقع من غيره.

[٢] - الكفوي، **الكليات**، ص١٦٠.

[٣] - الأسمندي، **بذل النظر**، ص٥١٣.

[٤] - الجويني، **البرهان**، الجزء الأول، ص١٨٧.

[٥] - ابن الحاجب، **المنتهى**، الجزء الثاني، ص٢٥.

أو لا يكون معترفا بها، فإن كان غير معترف فلا حجة في سكوت النبي –صلى ا عليه وسلم– اتفاقا[١]؛ لأن السكوت في هذه الحالة لا يوهم الإقرار[٢].

أما إن كان معترفا بحقية الرسالة فإن لم يتقدم نهي كان سكوته –صلى ا عليه وسلم– دالا على جواز الفعل؛ لأن سكوته حينئذ دليل ظاهر على الجواز؛ لأنه في معنى الإقرار، لما ذكرنا من الأصول التي تنبني عليها المسألة، فيكون الفعل مباحا مطلقا في حق الفاعل وفي حق غيره؛ إذ ثبت أن حكمه –صلى ا عليه وسلم– على الواحد حكمه على الجماعة[٣].

أما إن تقدمه نهي فإما أن يعلم الرسول –صلى ا عليه وسلم– ببلوغ النهي إليه أو لا يعلم، فإن كان عالما ببلوغ النهي إليه وأنه منقاد للشريعة كان سكوته دالا على جواز الفعل ويكون ناسخا للنهي المتقدم؛ إذ لو لم يكن جائزا لما جاز السكوت عنه؛ لأنه يوهم نسخ ذلك الحكم، ولأن الأمر بالمعروف لا يسقط بسبب علم فاعل المحرم بتحريمه، فحيث سكت دل سكوته على جواز الفعل لنفس الأصول[٤].

أما إن لم يكن عالما بعدم بلوغ النهي إليه فسكوته عنه يعتبر إقرارا وإلا كان تأخيرا للبيان عن وقت الحاجة وهو حرام اتفاقا. وكذا الحكم إن لم يعلم النبي–صلى ا عليه وسلم– ببلوغ النهي إليه أو بعدم بلوغه. وقد يخالف البعض ببعض هذه التفصيلات إلا أن الحكم كذلك للأصول التي ذكرنا[٥].

إذا علم ذلك فالأصل في سكوت النبي –صلى ا عليه وسلم– أن يدل على الإقرار بناء على التفصيل السابق وهو يدل على إباحة الفعل على رأي أكثر الاصوليين، ولكن الحق ما ذهب إليه بعض المحققين من أن الإقرار يدل على الإذن ورفع الحرج والفعل المأذون فيه

---

[١] - الإيجي، **شرح مختصر المنتهى**، الجزء الثاني، ص٢٥. منلا خسرو، **مرآة الأصول**، ص٢٢٤.

[٢] - السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٤٦٠. الإيجي، **شرح مختصر المنتهى**، الجزء الثـاني، ص٢٥. مـنلا خسرو، **مرآة الأصول**، ص٢٢٤. الهندي، صفي الدين، **نهاية الوصـول**، الجزء الخامس، ص٢١٦٦. ابـن الهمام، **التحرير**، الجزء الثاني، ص٤٠٩.

[٣] - الجويني، **البرهان**، الجزء الأول، ص ١٨٧.الجويني، **التلخيص**، ص ٢٥٢. السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٤٦٠. الإيجي، **شرح المنتهى**، الجزء الثاني، ص٢٥. منلا خسرو، **مرآة الأصـول**، ص٢٢٤. الهنـدي، صفي الدين، **نهاية الوصول**، الجزء الخامس، ص٢١٦٢. ابن الهمام، **التحرير**، الجزء الثاني، ص٤٠٩.

[٤] - السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٤٦٠. الأسمندي، **بذل النظر**، ص٥١٣. ابن الحاجب، **المنتهى** ، الجزء الثاني، ص٢٥. منلا خسرو، **مرآة الأصول**، ص٢٢٤. الهندي، صفي الـدين، **نهايـة الوصـول**، الجـزء الخامس، ص٢١٦٢. ابن الهمام، **التحرير**، الجزء الثاني، ص٤٠٩.

[٥] - الجويني، **التلخيص**، ص٢٥٢.

قد يكون مباحا وقد يكون مندوبا وقد يكون واجبا بحسب القرائن المصاحبة[١]. وقد اشار الجصاص إلى الجهة التي يعرف بها حكم الفعل الذي أقر به النبي–صلى الله عليه وسلم– ومأخذ ذلك بقول: (تركه النكير على فاعل يراه يفعل فعلا على وجه فيكون تركه النكير عليه بمنزلة القول منه في تجويز فعله على ذلك الوجه، فإن رآه يفعله على جهة الوجوب فأقره عليه كان واجبا، وإن كان يراه يفعله على جهة الندب فأقره عليه كان ندبا، وكذلك الإباحة على هذا؛ وذلك لأنه لا يجوز أن يقر أحدا على خلاف حكم الله تعالى، لأن الله تعالى بعثه داعيا إليه وآمرا بالمعروف وناهيا عن المنكر)[٢].

المطلب الرابع: مباني صحة نسبة الأخبار إلى النبي –صلى الله عليه وسلم-

من المعروف أن السنة النبوية حجة وحتى يصح التمسك بها ينبغي التحقق من نسبتها إلى النبي -صلى الله عليه وسلم– وذلك لاحتمال الخطأ أو الكذب في الرواية عنه –صلى الله عليه وسلم–.

ولما كان الأصل في اتصال النقل عن النبي الرواة؛ وذلك لعدم إمكان التلقي مباشرة من النبي -صلى الله عليه وسلم– في جميع الأحوال، بل الغالب في ذلك نقل الأخبار كما قال انس بن مالك : "ما كل ما نحدثكم به سمعناه من رسول الله ولكن كان يحدث بعضنا بعضا"[٣] ومع تباعد الشقة بتقادم العهد وكثرة الرواة أمكن الخطأ في نسبة الخبر إلى النبي –صلى الله عليه وسلم–، لذلك احتاج العلماء إلى تحري كل ما ينقل من أخبار احتياطا لأمر الدين كما قال ابن سيرين: "إن هذا الأمر دين فلينظر أحدكم عمن يأخذ دينه"[٤]. فعملوا على حفظ السنة ونقلها والبحث في سلامة ما ينسب إلى النبي –صلى الله عليه وسلم– من أخبار من خلال دراسة أحوال الرواة والسند والمتن. فظهر علمان الأول علم الحديث رواية والآخر علم الحديث دراية؛ فالأول كان يعتني بنقل ما أضيف إلى النبي –صلى الله عليه وسلم– من قول أو فعل أو تقرير أو صفة وضبطها وتحرير ألفاظها[٥]. وأما الثاني فكان يعتني بمعرفة أحوال هذه الروايات صحة أو ضعفا، وما يتوقف عليه ذلك من دراسة أحوال الرواة جرحا وتعديلا،

---

[١] - الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الثاني، ص٩١. الجويني، **التلخيص**، ص٢٥٢. الشاطبي، **الموافقات**، الجزء الرابع، ص٤٤٤.

[٢] - الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الثاني، ص٩١.

[٣] - أخرجه الحاكم في المستدرك، برقم: (٦٤٥٨).

[٤] - البغدادي، الخطيب، **الكفاية في علم الرواية**، الجزء الأول، ص١٢٢.

[٥] - الأنصاري، زكريا **فتح الباقي**، الجزء الأول، ص ٤١. السيوطي، **تدريب الراوي**، الجزء الأول، ص٢٦. الأجهوري ، **حاشية الأجهوري** على شرح الزرقاني، ص٢٨.

وأحوال السند اتصال وانقطاعا، وأحوال المتن سلامة وشذوذا، وطرق التحمل والأداء وغيرها من المباحث[١].

ولما كان للحديث أحوال كثيرة اصطلح العلماء على تقسيم الحديث باعتبار ذلك إلى أقسام عديدة وتسمية كل قسم منها باصطلاح خاص؛ لمعرفة حاله من ناحية، وتمييزه عن غيره من ناحية ثانية، تمهيدا للحكم عليه بعد ذلك بالصحة أو الضعف أو الوضع، ومن ثم بيان درجته في الاحتجاج والقبول، وفي أي المعاني يتمسك به وفي أيها يتوقف فيه وفي أيها يرد. كل ذلك ضمن قواعد ضابطة واصطلاحات جامعة، حتى يقوم بعد ذلك أهل الحديث والاعتناء بتخريج الأحاديث والحكم عليها والاحتجاج بها بناء على هذه القواعد.

وقد كان للأصوليين مشاركة مهمة، وذلك من خلال كتاب الأخبار؛ أي الكتاب الذي يبحث فيه عن طرق نقل الأخبار المروية عن النبي –صلى ا عليه وسلم-. علما بأن هناك اختلافا بين المحدثين والأصوليين في بعض الجوانب ويبدوا ذلك واضحا عند مقارنة مباحث الأخبار في الكتب الأصولية بالمباحث التي تشتمل عليه كتب الحديث. منشأ هذا الاختلاف: اختلاف غاية كل من العلمين، فإن علم الحديث يهتم بالبحث عن أحوال الحديث من حيث الصحة والضعف، أما أصول الفقه فإنه يبحث فيه عن أحوال الحديث من حيث وجوه الاحتجاج به، ولذلك فإن الأصوليين لا يحتفون كثيرا بتفصيل أنواع الحديث احتفاء المحدثين بها، وإنما يهتمون بالأنواع التي لها مدخلية في الاحتجاج بالروايات والترجيح بينها عند التعارض وسيظهر بعض جوانب الاختلاف بينهما من خلال المباحث التي نذكرها لاحقا.

علما بأن الأخبار وصف للنقل لا وصف للمنقول؛ لأن المنقول أعم من ذلك؛ لأن الخبر قسـم من الأقوال، والقول ينقسم إلى خبر وإنشاء، وأيضا المنقول قد يكون قولا وقد يكون فعلا وقـد يكون غير ذلك، من هنا نعلم أن المنقول الخبر قسيم لأنواع السنة المعروفة وليس هو جميعها. لتوضيح هذه الإشارة وبيان أهميتها لا بد من توضيح معنى الخبر وجهة تسمية الأخبار بهـذا الاسم فنقول:الخبر في اللغة: الإنباء[٢]، وقد نص ابن فارس على أن الأصل الذي يـدور عليـه معنى الخبر هو العلم[٣]، ويستفاد من كلامه أن الخبر فيه معنى العلم، وهو أنه من أسـبابه؛ لأن الأنباء والإعلام يفيدان السامع العلم بأمرين: الأول مضمون الخبر، والثاني أن المتكلم عالم به. علما بأن الخبر يختص بالإعلام الحاصل بالقول دون غيره من طرق الدلالة[٤].

---

[١] - الأنصاري، زكريا **فتح الباقي**، الجزء الأول، ص ٤١. السيوطي، **تدريب الراوي**، الجزء الأول، ص٢٦. الزرقاني، **شرح المنظومة البيقونية**، ص٢٧-٢٨.

[٢] - الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، ص٣٧٥

[٣] - ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ص٣٢١.

[٤] - السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٤٢٠.

الخبر في الاصطلاح عموما: قول يحتمل الصدق والكذب لذاته. ويقابله الإنشاء: وهو قول لا يحتمل الصدق والكذب. فالخبر نحو قولك: "زيد قائم" فهذا الكلام يحتمل الصدق والكذب؛ لأنه يشتمل على نسبة حكمية لها مصداق في الخارج وهي "نسبة القيام إلى زيد" وهذه النسبة الحكمية إما أن تكون مطابقة للواقع إن كان زيد قائما بالفعل فتكون صادقة، أو لا تكون مطابقة للواقع فتكون كاذبة. فإن كان القول لا يحتمل الصدق والكذب لعدم اشتماله على هذه النسبة الحكمية فهو إنشاء كالأمر والنهي والتمني والترجي[١].

أما الخبر في اصطلاح أهل الحديث: فالمراد به ما أضيف إلى النبي من قول أو فعل أو تقرير أو صفة[٢]. والمحتمل للصدق والكذب هو رواية الراوي وذلك في أمرين الأول: في سماعه من الراوي الذي حدثه بالخبر؛ لأن قول الراوي: "حدثنا فلان" أو "أخبرنا فلان" يحتمل الصدق إن كان قد سمع منه فعلا والكذب إن لم يكن قد سمع منه. والأمر الثاني: هو إضافة المنقول إلى النبي –صلى الله عليه وسلم– لأن ما أضيف إلى النبي يحتمل أن يكون قد صدر عنه فعلا ويحتمل أن يكون ادعاء وافتراء عليه.

من هنا كان لا بد في الحكم بصحة الحديث من التحقق من أمرين وهما: السند؛ لنتحقق من السماع، والثاني المتن؛ لأن ما يضاف إلى النبي يجب أن يكون حقا خاليا من التناقض ومنسجما مع أصول التشريع وأسرار التكليف القطعية ومتناسبا مع فصاحة النبي –صلى الله عليه وسلم– وبلاغته.

والمراد بالسند: الإخبار عن طريق المتن[٣]. والمراد بطريق المتن: الرجال الموصلة إليه؛ لأنهم كالطريق الذي يتوصل منه إلى المقصود[٤]. والمراد بالمتن: ما ينتهي إليه غاية السند من الكلام[٥].

من هنا سنقسم الكلام في "الحديث" إلى مسألتين، الأولى: أحوال السند. والثانية: أحوال المتن.

وقبل ذلك نريد أن نشير إلى أمر كالتوطئة لما سيأتي وهو أن الخبر ينبئ عن العلم –كما قال ابن فارس–؛ لأنه طريق له والعلم عبارة عن إدراك المعلوم على ما هو به في

---

[١] - الأنصاري، زكريا، **غاية الوصول**، ص٩٣-٩٤.

[٢] - الأنصاري، زكريا، **فتح الباقي**، الجزء الأول، ص٤١. السيوطي، **تدريب الراوي**، الجزء الأول، ٢٩. الزرقاني، ص٢٩.

[٣] - السيوطي، **تدريب الراوي**، الجزء الأول، ٢٧. الزرقاني، **شرح البيقونية**، ص٢٩.

[٤] - الأجهوري، **حاشية الأجهوري** على شرح الزرقاني، ص٢٩.

[٥] - الزرقاني، **شرح البيقونية**، ص٣٠.

الواقع[١]، والخبر إنما يكون وسيلة للعلم إن كان مضمونه مطابقا للواقع، لذلك فإن العلماء فصلوا في أنواع الخبر بحسب إفادته العلم أو عدم إفادته له إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ما يقطع بصدقه، وبهذا يكون سببا للعلم القطعي، ومنه خبر النبي المؤيد بالمعجزة، والخبر المتواتر، والخبر المحتف بالقرائن التي ترفع احتمال الكذب، وغيرها.[٢]

القسم الثاني: ما يقطع بكذبه[٣] وبالتالي فهذا لا يصلح للتمسك به أصلا وإنما يجب اعتقاد البطلان فيه ثم الاشتغال برده بحسب ما تقع الحاجة إليه[٤]، ومنه ما علم خلافه ضرورة أو استدلالا نحو قو القائل: "الكل مساو للجزء" وقوله: "العالم قديم"، ومنه تفرد الواحد بنقل خبر تتوافر الدواعي لنقله نحو قول القائل: "إن بين مكة والمدينة المنورة بلدة أكبر منهما"[٥].

القسم الثالث: ما يحتمل الصدق والكذب وهو أنواع، فمنه ما يترجح جانب الصدق كخبر المشهور بالصدق والعدالة، ومنه ما يترجح جانب الكذب كخبر المشهور بالكذب، ومنه ما يستوي فيه احتمال الصدق والكذب كخبر المستور الذي لا يعرف حاله في الصدق أو الكذب[٦].

المسألة الأولى : أحوال السند.

ذكرنا أن للأصوليين طريقة خاصة في دراسة الأخبار وإذا أردنا أن نقسم مباحث السند عند الأصوليين فيمكن تصنيفها إلى أربعة أصول:

الأول: طرق اتصال الخبر بنا من النبي –صلى ا عليه وسلم–

الثاني: اشتراط السند.

الثالث: التحقق من اتصال السند.

الرابع: ما ينتهي إليه السند.

---

[١] - الجويني، **الورقات**، ص٢٤-٢٥.

[٢] - السرخسي، **أصول السرخسي**، الجزء الأول، ص٣٧٤. الأسمندي، **بذل النظر**، ص ٣٧٢. الآمدي، **الإحكام**، الجزء الثاني، ص ٢٥٥. البيضاوي، **المنهاج**، الجزء الثاني، ص٥٢١.

[٣] - المراجع ذاتها.

[٤] - السرخسي، **أصول السرخسي**، الجزء الأول، ص٣٧٤.

[٥] - الأسمندي، **بذل النظر**، ص ٣٧٢. الآمدي، **الإحكام**، الجزء الثاني، ص٢٥٥.البيضاوي، **المنهاج**، الجزء الثاني، ص٥٢١.

[٦] - الآمدي، **الإحكام**، الجزء الثاني، ص ٢٥٥. الأصفهاني، **شرح المنهاج**، الجزء الثاني، ص٥٢٢.

الأصل الأول: طرق اتصال الخبر بنا من النبي –صلى ا عليه وسلم-

قال الإمام أبو البركات النسفي: (الكتاب يتصل بنا بوجه واحد وهو التواتر، والسنة تتصل بالآحاد وأنه كثير، وبالشهرة وهو بالنسبة إلى الأول قليل، والتواتر، وأنه معدود محصور)[١] فطرق اتصال الخبر بنا عن النبي – صلى ا عليه وسلم – ينقسم إلى ثلاثة أقسام ظاهرة وإليك بيانها:

القسم الأول: الخبر المتواتر.

التواتر لغة: مأخوذ من قولهم تواترت الكتب إذا جاءت متتابعة، واصطلاحا: هو الخبر الثابت على السنة قوم يستحيل تواطؤهم على الكذب[٢]. وهو مفيد للعلم[٣] باتفاق جميع العلماء[٤]، والأصل في ذلك أن خبر الواحد بالنظر إلى ذاته وبقطع النظر عن حال الراوي وعن المخبر عنه يحتمل الصدق والكذب، فإذا جاء الخبر من طريق ثان فإنه يتقوى به ويحصل في النفس إمكان صدقه ولكن لا يصل إلى حد اليقين، فإذا ضم إليه خبر ثالث ورابع وخامس وجاءت الأخبار متتابعة حتى وصلت من الكثرة إلى حد لا يمكن معه تصور إمكان اجتماعهم على الكذب لكثرتهم وتباين أغراضهم واختلاف مشاربهم، عند ذلك يحصل في النفس علم قاطع بمضمون الخبر[٥] بسبب هذا الاجتماع من الرواة على رواية الخبر لا بأمر آخر، ولذلك فإن العلماء عدوه من الأخبار التي يحصل العلم بمضمونها بمجرد أنها خبر أي بدون ملاحظة القرائن المحتفة به وبدون ملاحظة أحوال المخبرين، وبذلك عرفه الإمام الآمدي فقال: (والحق أن المتواتر في اصطلاح المتشرعة عبارة عن: خبر جماعة مفيد بنفسه العلم بمخبره)[٦].

فكون الخبر المتواتر مفيدا للعلم هو الأصل إلا أن العلماء اختلفوا في أن العلم الحاصل به ضروري أم استدلالي. والحق أنه ضروري، وذلك لأن الشخص يحصل فيه هذا العلم مع غفلته عن القرائن المحيطة به وغفلته عن أي نظر واستدلال، ويؤكده أننا نجزم بكثير من العلوم مع غفلتنا عن أن منشأها التواتر كعلمنا بوجود النبي –صلى ا عليه وسلم– والصحابة -رضوان ا عليهم أجمعين- وبكثير من الغزوات والمعارك التي حصلت في تلك الأزمان

---

١ - النسفي، **كشف الأسرار**، الجزء الثاني، ص٣.

٢ - التفتازاني، **شرح العقائد النسفية**، ص٤٨.

٣ - خلافا للسمانية؛ فإنهم قالوا إنه مفيد لغلبة الظن ولا يحصل به علم يقيني. وهو قول باطل.

٤ - الآمدي، **الإحكام**، الجزء الثاني، ص٢٥٩.

٥ - السرخسي، **أصول السرخسي**، الجزء الثاني، ٢٨٣. النسفي، **كشف الأسرار**، الجزء الثاني، ص٦-٧. ابن عبد الشكور، **مسلم الثبوت**، الجزء الثاني، ص١١٤.

٦ - الآمدي، **الإحكام**، الجزء الثاني، ص٢٥٨.

كغزوة بدر وأحد وفتح مكة وغيرها[١]. ومن هنا فليس الشرط في العلم حتى يكون ضروريا أن يكون حاصلا بدون سبب، بل كل العلوم لها أسباب عند حصولها يجزم العقل بها، إلا أن السبب إن كان قريبا بحيث لا يحتاج إلى ترتيب مقدمات وصناعة برهان يسمى ضروريا، وأما إن كان يتوقف على ذلك يسمى نظريا. لكن لما لاحظ بعض العلماء أن منشأ الجزم بالخبر المتواتر أنه خبر قوم يستحيل تواطؤهم على الكذب قالوا بأنه نظري[٢]. في حين ذهب الإمام الغزالي في **المستصفى** إلى التوفيق بين القولين فقال يحتاج في التصديق بالخبر المتواتر إلى هذه المقدمة إلا أنها لقربها وكونها ملازمة للخبر المتواتر لا تحتاج النفس في ملاحظتها إلى كلفة وتجشم نظر، فقوله هذا لا يخرج الخبر المتواتر عن العلوم الضرورية وإنما يلحقه بنوع منها وهي القضايا التي قياساتها معها[٣]. وأما الإمام الجويني والإمام الغزالي في **المنخول** فقد ذهبا إلى إن الخبر المتواتر يفيد العلم بالنظر إلى القرائن والأحوال المحتفة به من غير حاجة إلى استدلال ولا إلى ترتيب مقدمات[٤]. وأما الإمام الآمدي فقد توقف في ذلك كله[٥].

الذي يترجح أن المتواتر لا يتوقف على استحضار المقدمات ولا التأليف بينها كما أنه لا يتوقف على شيء من القرائن غير كثرة الرواة، والمتواتر بذلك ليس نوعا من القضايا التي قياساتها معها وإنما هو أعلى رتبة منها بدليل حصوله لمن لا يقدر على النظر أصلا، ولذلك كان العلم الحاصل به يضاهي العلم الحاصل بالمشاهدة[٦].

وبناء على أن الخبر المتواتر عند الإمام الغزالي يفيد العلم بالقرائن قال بإمكان حصول العلم بخبر الواحد من غير اشتراط عدد[٧]، وهذا الرأي كما هو واضح خارج عن محل النزاع؛ لأنا نتكلم عن خبر يفيد العلم بمضمونه بمجرد كونه خبرا، أي بقطع النظر عن حال المخبرين وعن الواقع، وهو الذي نزعم أنه مفيد للعلم الضروري كما نص على ذلك جمهور

---

[١] - ابن الهمام، **التحرير**، الجزء الثاني، ص٣٠٩.

[٢] - هو قول النظام والكعبي [البرهان، **الجويني**، الجزء الأول، ص٢٢١. الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص١٣٢. ابن عبد الشكور، **مسلم الثبوت**، الجزء الثاني، ص١١٤.]

[٣] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص١٣٢. **التحرير**، الجزء الثاني، ص٣٠٩. ابن عبد الشكور، **مسلم الثبوت**، الجزء الثاني، ص١١٤.

[٤] - البرهان، **الجويني**، الجزء الأول، ص٢١٦. الغزالي، **المنخول**، ص٢٣٧.

[٥] - الآمدي، **الإحكام**، الجزء الثاني، ص٢٦٥.

[٦] -السرخسي، **أصول السرخسي**، الجزء الثاني، ص٢٩١.

[٧] - الغزالي، **المنخول**، ص٢٣٧.

العلماء، ولذلك قيد ابن الهمام تعريف المتواتر بما يفيد ذلك فقال: (خبر جماعة يفيد العلم لا بالقرائن المنفصلة)[1].

ومن باب التوفيق بين الأقوال فالمتواتر على التحقيق أنواع ثلاثة:

النوع الأول: متواتر يفيد العلم بمضمونه بمجرد كثرة الرواة، فيشترط في إفادته العلم كثرة الرواة وتباين أماكنهم، والمراد بتباين أماكنهم[2] اختلافهم بحيث لا يمكن اجتماعهم على صناعة الخبر والاتفاق على الكذب فهو تباين ناشئ عن اختلاف الأغراض والمصالح.

النوع الثاني: متواتر يفيد العلم بمضمونه بالقرائن وهذا لا يشترط فيه عدد معين بل يتفاوت من حال إلى حال فالخبر إن كان قريب الوقوع يحصل العلم بخبر عدد اقل مما لو كان في أمر بعيد الوقوع.

النوع الثالث: متواتر يفيد العلم بالاستدلال، فيكون المقصود من الاستدلال التنبيه إلى وقوع التواتر من خلال تحقق شروطه والدواعي لنقله متواترا، وهذا النوع يتصور فيه المعارضة والقدح به كما في ادعاء اليهود تأبيد دين سيدنا موسى -عليه السلام- فإنه منقوض بظهور دين سيدنا محمد –صلى ا عليه وسلم–.

وحتى يكون الخبر المتواتر مفيدا للعلم بمضمونه لا بد أن تتوفر فيه عدة شروط منها:

أولا: كثرة الرواة في كل طبق بحيث يستحيل تواطؤهم على الكذب من غير اشتراط عدد معين، وإنما ضابط ذلك حصول العلم بمضمونه[3].

ثانيا: أن يكون التواتر عن أمر ضروري لا استدلالي وإلا لم يحصل العلم بمضمونه بمجرده[4].

ومن خلال هذه الشروط نلاحظ أنه لا يشترط في التواتر معرفة أحوال الرواة، بل الذي يمكن أن يؤيده التحقيق أنه لا يشترط في المتواتر السند أصلا؛ لأن مدار الخبر فيه ليس على الآحاد وإنما على أعداد لا يمكن حصرها أو ضبطها، ونتيجة الغفلة عن هذا الأمر ظن بعض العلماء أن المتواتر قليل في الأحاديث النبوية وبعضهم عجز عن التمثيل له بمثال واحد.

---

[1] - ابن الهمام، **التحرير**، الجزء الثاني، ص٣٠٧.

[2] -السرخسي، **أصول السرخسي**، الجزء الثاني، ص٢٨٢.

[3] - البرهان، **الجويني**، الجزء الأول، ص٢١٧. الرازي، **المحصول**، الجزء الثـاني، ص١١٩. ابـن عبـد الشكور، **مسلم الثبوت**، الجزء الثاني، ص١١٤.

[4] - البرهان، **الجويني**، الجزء الأول، ص٢١٦.

وأيضا فإن المتواتر إنما يكون مفيدا للعلم في حق من حصل عنده التواتر وأما من لم يحصل عنده ذلك فإنه لا ينتفع به، وبالتالي فالعبرة في ثبوت التواتر ثبوته في حق أهله، وبهذا المعنى كانت القراءات العشر متواترة.

بالمقابل فالتطابق في الخبر المتواتر قد يكون على موضوع واحد وهو المسمى بالمتواتر اللفظي، وقد يكون على معنى واحد وإن اختلفت الموضوعات والألفاظ[١] وهو المسمى بالتواتر المعنوي. وكل منهما مفيد للعلم القطعي، إلا أن المتواتر المعنوي يتوقف في إفادته العلم على ثبوت التلازم بين الموضوعات والمعانى الذي تشترك فيه هذه الأخبار[٢]. وكون المتواتر المعنوي مفيدا للعلم القطعي من الأصول المهمة التي يتوقف عليها كثير من العقائد والأصول على طريقة أهل السنة والجماعة كما في إثبات عذاب القبر وإثبات حجية الإجماع والقياس.

القسم الثاني : الخبر المشهور.

هو خبر كان آحادا في الابتداء ثم اشتهر واستفاض في الطبقات التالية حتى رواه جماعة لا يتصور تواطؤهم على الكذب[٣]. -في حين أن المتواتر يكون مستفيضا في كل طبقة من طبقاته[٤]-. وقد أثبت المشهور الأحناف وبعض المتكلمين[٥]. بناء على أن المشهور ليس كالمتواتر في إفادة العلم الضروري، ولا كالآحاد في احتمال الخطأ القريب[٦] وإنما يزيد على الآحاد باستفاضته في الطبقة الثانية وتلقي العلماء له بالقبول بحيث يوجب علم طمائنينة[٧] أو

---

[١] - الكفوي، **الكليات**، ص٣٠٩.

[٢] - ابن الهمام، **التحرير**، الجزء الثاني، ص٣١١-٣١٢.

[٣] - السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٤٢٨. ابن الهمام، **التحرير**، الجزء الثاني، ص٣١٣.

[٤] - السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٤٢٨. البخاري، صدر الشريعة، **التوضيح**، الجزء الثاني، ص٣-٤.

[٥] - كالأستاذ الإسفراييني والأستاذ ابن فورك. [ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير**، الجزء الثاني، ص٣١٣].

[٦] - أما المتكلمون فلم يثبتوه؛ لأن الخبر إما أن يحتمل الكذب أو لا يحتمله فالأول: المتواتر، والثاني: الآحاد، والمشهور لما كان محتملا للكذب الحق بالآحاد ولم يجعل قسما مستقلا. وأما المحدثون فإنهم يستعملون المشهور بمعنى عام لأنهم يريدون به ما رواه أكثر من ثلاثة وهذا التعريف يصدق على الآحاد والمشهور والمتواتر كما هو ظاهر. ولذلك فإن المشهور باصطلاح المحدثين لا يقطع بصدقه بل يحتمل الصحة ويحتمل الضعف كما ويحتمل الوضع ومن الأمثلة على المشهور الذي لم يصح: (نحركم يوم صومكم) [الزرقاني، **شرح البيقونية**، ص١١٣- ١١٥.]

[٧] - ذهب إلى ذلك غالب الأحناف. [النسفي، **كشف الأسرار**، الجزء الثاني، ص١٢. ابن الهمام، **التحرير**، الجزء الثاني، ص٣١٤. منلاخسرو، **مرآة الأصول**، ص٢١٠. البخاري، صدر الشريعة، **التوضيح**، الجزء الثاني، ص٤]

علم يقين[١]. من هنا فإن للعلماء طرق في الحكم على المشهور وفي مبنى ترجيح جانب الصدق فيه وهذه الطرق هي:

الطريقة الأولى: ما ذهب إليه الجصاص من أن المشهور موجب للعلم الاستدلالي، وبهذا جعله قسما من المتواتر؛ فالمتواتر عنده: ما استفاض واشتهر بين العلماء فإن كان موجبا للعلم الضروري فهو المتواتر في كل طبقاته، وأما إن كان موجبا للعلم الاستدلالي فهو المتواتر في الطبقة الثانية[٢]. وقد خرج الإمام الجصاص هذا القول على أصول الأحناف في عدم اشتراط السند في صحة الرواية، وإنما الشرط حصول الطمأنينة في ثبوت الخبر، وهذه الطمأنينة حاصلة في الخبر المشهور فإن في كثرة الرواة الذين رووا هذا الخبر في الطبقة الثانية مع اختلافهم وتباينهم وكونهم في الأصل من الأئمة العلماء وبلوغهم عدد التواتر دلالة على ثبوت أصل الخبر؛ لأنه يستحيل والحال كذلك أن يجتمعوا على قبول الخبر إلا لأمر جامع وهو تيقن جانب الصدق[٣].

الطريقة الثانية: أن المشهور يوجب علم طمأنينة[٤] وهذا بناء على منهج الأحناف في أن الاحتمال إذا لم يكن مستندا إلى دليل لا يعتبر ولا يقدح في حصول الثقة بالمعلوم، فالمراد بعلم الطمأنينة: سكون النفس عن الاضطراب الناشئ عن ملاحظة كون المشهور آحاد الأصل بسبب الشهرة الحادثة[٥]. فمنشأ الطمأنينة في الخبر المشهور على هذه الطريقة اشتهاره في الطبقة الثانية، وإنما لم يوجب علم اليقين بسبب الاحتمال الناشئ عن كونه آحاد الأصل، ففيه شبهة توهم الكذب عادة باعتبار الأصل[٦].

الطريقة الثالثة: أن المشهور يوجب علم طمأنينة إلا أن منشأ العلم فيه تلقي العلماء له بالقبول وإجماعهم على العمل بمضمونه، فليس المراد بالشهرة على هذا الاصطلاح تواتر الخبر في الطبقة الثانية فقط، وإنما أيضا إجماع العلماء على قبوله والعمل بمضمونه، كخبر المسح على الخفين ورجم الزاني المحصن وتحريم المتعة، ولذلك عرف المشهور على هذا الأصل بأنه: كل حديث نقله عن رسول ا –صلى ا عليه وسلم- عدد يتوهم اجتماعهم على

---

[١] - ذهب إلى ذلك: الجصاص والإسفراييني وابن فورك. [الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الأول، ص٥١٨. ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير**، الجزء الثاني، ص٣١٣].

[٢] - الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الأول، ص٥٠٧.

[٣] - السرخسي، **أصول السرخسي**، الجزء الأول، ص٢٩٢.

[٤] - النسفي، **المنار**، الجزء الثاني، ص١٢. **وكشف الأسرار**، الجزء الثاني، ص١٣. الرهاوي، **حاشية الرهاوي** على ابن ملك، ص٦١٩.

[٥] - منلا خسرو، **مرآة الأصول**، ص٢١٠. ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير**، الجزء الثاني، ص٣١٣.

[٦] - النسفي، **كشف الأسرار**، الجزء الثاني، ص١٣. الرهاوي، **حاشية الرهاوي** على ابن ملك، ص٦١٩.

الكذب ولكن تلقته العلماء بالقبول والعمل به[١]. وهذه طريقة عيسى بن أبان من الحنفية، ولذلك فإنه قسم المشهور إلى ثلاثة أقسام: قسم يضلل جاحده ولا يكفر، وذلك نحو خبر الرجم. وقسم لا يضلل جاحده، ولكن يخطأ ويخشى عليه المأثم، وذلك نحو خبر المسح. وقسم لا يخشى على جاحده المأثم، ولكن يخطأ في ذلك، ويشمل الأخبار التي اختلف العلماء فيها[٢].

بناء على هذه الطرق اختلف العلماء في حكم المشهور، فالذي ذهب إليه الجصاص أن منكره كافر[٣] في حين ذهب بقية العلماء إلى عدم تكفيره وهو الرأي الحق[٤]؛ لأن مبنى التكفير على إنكار أمر معلوم بالضرورة نسبته إلى الرسول –صلى ا عليه وسلم– وفي الخبر المشهور شبهة ناشئة عن كونه آحاد الأصل، واشتهاره في الطبقة الثانية لا يرفع احتمال الخطأ أو الكذب في الطبقة الأولى، والاشتهار يحصل برواية المجموع لا برواية الجميع فلا يحصل معه إجماع، وعلى فرض انضمام الإجماع إليه فانضمام الإجماع إليه لا يوجب اليقين في صدقه لأن الإجماع وقع على صحة الاحتجاج به لا على صحته في نفس الأمر والفرق بينهما كبير[٥]، وعلى فرض انضمام الإجماع بالعمل بمضمونه كما هي طريقة عيسى بن أبان فإن منكر الخبر لا يوصف بالكفر؛ لأن منشأ الإجماع لا يجب أن يكون عن دليل قطعي كما هو معروف، وإنما التضليل وخشية الكفر بإنكار الأمر المجمع عليه، وذلك إن كان الإجماع صريحا[٦].

وبهذا الكلام يعرف حكم ما ورد في صحيحي البخاري ومسلم وأن منكر شيء منهما ليس كافرا على التفصيل الذي ذكرناه هنا، -وبهذا التفصيل يجب أن يفهم ما نقل عن بعض الأئمة من كون أحاديثهما مقطوع بصحتها[٧]-؛ لأن الإجماع وقع على صحتها كأخبار آحاد استوفت شروط القبول، وسيأتي أن الحكم على خبر الواحد بالصحة أو الضعف بحسب الظاهر

---

[١] - السرخسي، **أصول السرخسي**، الجزء الأول، ص٢٩٢.

[٢] - الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الأول، ص٥١٩-٥٢٠. السرخسي، **أصول السرخسي**، الجزء الأول، ص٢٩٣-٢٩٤.

[٣] - ابن الهمام، **التحرير**، الجزء الثاني، ص٣١٣-٣١٤.

[٤] - السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص . ابن الهمام، **التحرير**، الجزء الثاني، ص٣١٣-٣١٤.

[٥] - الهندي، صفي الدين، **نهاية الوصول**، الجزء السابع، ص٢٧٧١. ابن الهمام، **التحرير**، الجزء الثاني، ص٣١٤.

[٦] - السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٤٣٠ . ومثله قال ابن الهمام، **التحرير**، الجزء الثاني، ص٣١٤.

[٧] - ابن الصلاح، **المقدمة**، ص٣٧. الأنصاري، زكريا، **فتح الباقي**، الجزء الأول، ص١٣٠ وما بعدها. الزرقاني، **شرح البيقونية**، ص٥٥. الأجهوري، **حاشية الأجهوري** على شرح الزرقاني، ص٥٧.

لا القطع واليقين، فضلا عن أن الإجماع لا يسلم أنه وقع على جميع أحاديثهما، فالكلام الذي ذكرناه عنها يجري فقط على الأحاديث التي أُجمع على صحتها دون الأحاديث التي تتبعاها العلماء بالنقد.

القسم الثالث: خبر الآحاد.

المراد بخبر الواحد عند الأصوليين: ما يقابل المتواتر والمشهور، وعلى ذلك يدخل فيه ما رواه الاثنان والثلاثة[١].

وخبر الواحد من حيث هو يحتمل الصدق والكذب[٢]، وبالنظر إلى عدالة الراوي وضبطه يترجح جانب الصدق فيه، ولذلك كان لا بد من التحري في الأخبار التي يرويها الآحاد والتأكد من صحتها؛ لأن حجية الخبر إنما تثبت بكونه خبرا عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم-. ولما كان مدار ذلك على الراوي واحترازه عن الخطأ والكذب كان لا بد من معرفة حاله من تلك النواحي أي العدالة والضبط وما يرجع إليهما، فإذا ثبت اتصافه بهذه الأوصاف قـُبـِل خبره وصح الاحتجاج به. وبالتالي فالمراد بخبر الواحد عند الأصوليين: الخبر الذي يرويه من كان متصفا بهذه الأوصاف؛ لأن هذا الخبر يحصل الظن بصدق راويه وهو الذي قامت الأدلة على التعبد به في الأحكام العملية[٣]. من هنا فالكلام في خبر الواحد في الكتب الأصولية يدور على أمور نبينها من خلال الفروع التالية.

الفرع الأول: شروط صحة خبر الواحد.

المراد بشرط صحة خبر الواحد هنا ما يتعلق بالراوي؛ لأننا جعلنا هذا الأصل للكلام عن أحوال السند وما يرجع إليه. وأما هذه الشروط فهي الأوصاف التي يجب أن تتحقق في الراوي والتي بها تحصل الثقة بخبره[٤]؛ لأنه بها تنتفي تهمة الغلط أو الكذب. والغلط راجع إلى سببين: إما بسبب الغفلة وعدم التميز عند السماع، لذلك فإنه يشترط في الراوي العقل والتمييز. أو بسبب عدم القدرة على أداء ما تحمل على الوجه الذي سمع، ولذلك يشترط فيه الحفظ والضبط. وأما نفي تهمة الكذب؛ فالكذب متوقع عند عدم المبالاة بالخبر، وعدم المبالاة

---

[١] - السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٤٣١. الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص١٤٥. البخاري، صـدر الشريعة البخاري، **التوضيح**، الجزء الثاني، ص٤. النسفي، **كشف الأسرار**، الجزء الثاني، ص١٣.

[٢] - الهندي، صفي الدين، **نهاية الوصول**، الجزء السابع، ص٢٨٠٠.

[٣] - السبكي، **الإبهاج**، الجزء الثاني، ص٢٩٩.

[٤] - الرازي، **المحصول**، الجزء الثاني، ص١٧٥.

ناتجة عن عدم الاعتراف بالدين أصلا أو الاستخفاف بالمحرمات صغائر وكبائر، لأجل ذلك اشترط في الراوي الإسلام والبلوغ والعدالة. فحصل من ذلك أن شروط الراوي هي:

أولا: العقل؛ لأن غير العاقل لا يقدر على التحمل ولا على الضبط[١].

ثانيا: البلوغ، فالصغير إن لم يكن مميزا لا تقبل روايته اتفاقا؛ لعدم الضبط، وإن كان مميزا فكذلك؛ لأنه لصغر سنه وعدم تكليفه لا ينزجر عن الكذب[٢]، ولأن الغالب عليه اللعب والمساهلة[٣]. وأما بعد البلوغ فإنه تقبل روايته ما تحمل قبل البلوغ وهو مميز إن كان ضابطا؛ لانتفاء أسباب الرد[٤].

ثالثا: الإسلام، فلا يقبل خبر الكافر لأجل التهمة؛ فإن العداوة سبب داع للكذب[٥]. وكذا المبتدع إن كفرناه وإن كان يعتقد حرمة الكذب –كما لم تقبل شهادة الوالد لولده؛ لأجل فرط الشفقة[٦]–، خاصة إن كان داعيا إلى بدعته أو كان ما يرويه مما يؤيد به نحلته؛ إذ العصبية تدفعه إلى الكذب[٧].

رابعا: الضبط، بأن يثبت ما يسمعه في الحال على وجه لا يكون سهوه غالبا أو مساويا للذكر بل ذكره غالبا على سهوه[٨]؛ حتى تحصل غلبة الظن بسلامة ما يرويه[٩]. ويعرف ضبطه بمقارنة روايته برواية الثقات المعروفين بالضبط والإتقان[١٠].

---

[١] - الرازي، **المحصول**، الجزء الثاني، ص١٧٥. الآمدي، **الإحكام**، الجزء الثاني، ص٣٠٨. النسفي، **كشف الأسرار**، الجزء الثاني، ص٣١. الأصفهاني، **شرح المنهاج**، الجزء الثاني، ص٥٤٦.

[٢] - الرازي، **المحصول**، الجزء الثاني، ص١٧٥. الآمدي، **الإحكام**، الجزء الثاني، ص٣٠٨. الأصفهاني، **شرح المنهاج**، الجزء الثاني، ص٥٤٦.

[٣] - السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٤٣٢.

[٤] - الرازي، **المحصول**، الجزء الثاني، ص١٧٦. الأصفهاني، **شرح المنهاج**، الجزء الثاني، ص٥٤٦.

[٥] - السرخسي، **أصول السرخسي**، الجزء الأول، ص٣٤٦. السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٤٣١. النسفي، **كشف الأسرار**، الجزء الثاني، ص٣٧. الآمدي، **الإحكام**، الجزء الثاني، ص٣٠٨. الأصفهاني، **شرح المنهاج**، الجزء الثاني، ص٥٤٦.

[٦] - النسفي، **كشف الأسرار**، الجزء الثاني، ص٣٧.

[٧] - ابن الصلاح، **المقدمة**، ص١٢٤. الأنصاري، زكريا، **فتح الباقي**، الجزء الأول، ص٣٢٩.

[٨] - السرخسي، **أصول السرخسي**، الجزء الأول، ص٣٤٨. السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٤٣١-٤٣٢. النسفي، **كشف الأسرار**، الجزء الثاني، ص٣٢-٣٣. الأنصاري، زكريا، **فتح الباقي**، الجزء الأول، ص٣٠٥.

[٩] - السرخسي، **أصول السرخسي**، الجزء الأول، ص٣٤٨. الآمدي، **الإحكام**، الجزء الثاني، ص٣٠١. النسفي، **كشف الأسرار**، الجزء الثاني، ص٣٣.

[١٠] - ابن الصلاح، **المقدمة**، ص١١٥.

خامسا: العدالة، وهي عبارة عن استقامة الدين، وحاصلها يرجع إلى ملكة نفسانية راسخة تحمل صاحبها على ملازمة التقوى والمروءة جميعا[١]؛ وذلك حتى تحصل الثقة بصدقه[٢]، وذلك لأن الواحد غير معصوم عن الكذب وإنما يترجح جانب الصدق في خبره بالاستدلال وذلك بالعدالة؛ لأن الكذب محظور في دينه فيستدل بانزجاره عن محظورات دينه على انزجاره عن الكذب الذي يعتقده محظورا[٣].

أما الفاسق فلا تقبل روايته اتفاقا؛ لأجل التهمة، فيمكن أن يكذب لغرض له في ذلك أو يحمله عليه مبتدع بالمال والجاه، والضابط في التهمة: أن كل ما لا يؤمن معه الاجتراء على الكذب ترد به الرواية وما لا فلا[٤].

والعدالة هي الأصل في المسلم في القرون الأولى، وبناء على ذلك ذهب الأحناف إلى قبول رواية المستور في هذه القرون فإنهم قالوا يكفي في قبول الرواية فيها ظهور الإسلام والسلامة من الفسق ظاهرا[٥]، في حين ذهب الإمام الشافعي والإمام أحمد بن حنبل وأكثر أهل العلم إلى أن مجهول الحال غير مقبول الرواية[٦].

الفرع الثاني: طرق معرفة العدالة.

يعتمد في الجرح والتعديل على معرفة حال الراوي، ومعرفة حال الراوي لا تكون إلا بالاطلاع على دقائق أحواله، فمن خلال هذا الاطلاع يمكن القول بعدالة الراوي عند ملاحظة الأسباب التي يعلم عندها أن صاحبها فيه ملكة تمنعه عن ارتكاب الرذائل والفواحش، أو يحكم بجرحه عند قيام الأسباب الموجبة لذلك. من هنا فإن كان العالم عارفا بحال الراوي يقبل تعديله أو تجريحه، وإن كان واحدا كما هو رأي الجمهور[٧]. ولا يشترط بيان الأسباب في التعديل؛ لأنه الأصل في المسلم، ولأن أسبابه كثيرة. وأما التجريح فلا بد فيه من بيان أسبابه؛ وذلك لأنه خلاف الأصل، ولأن أسبابه محددة، وكذا قد لا تكون أسباب التجريح صحيحة، فلا

---

[١] - السرخسي، **أصول السرخسي،** الجزء الأول، ص٣٥٠-٣٥١. الآمدي، **الإحكام**، الجزء الثاني، ص٣٠٨. الأصفهاني، **شرح المنهاج**، الجزء الثاني، ص٥٤٩. النسفي، **كشف الأسرار**، الجـزء الثـاني، ص٣٤-٣٥. الأنصاري، زكريا، **فتح الباقي**، الجزء الأول، ص٣٠٥.

[٢] - الرازي، **المحصول**، الجزء الثاني، ص١٧٧. الآمدي، **الإحكام**، الجزء الثاني، ص٣٠٨.

[٣] - السرخسي، **أصول السرخسي** الجزء الأول، ص٣٤٥-٣٤٦. النسفي، **كشف الأسرار**، الجـزء الثـاني، ص٣٨.

[٤] - الرازي، **المحصول**، الجزء الثاني، ص١٧٨.

[٥] - السرخسي، **أصول السرخسي**، الجزء الأول، ص٣٥٢. الآمدي، **الإحكام**، الجزء الثاني، ص٣١٠.النسفي، **كشف الأسرار**، الجزء الثاني، ص٣٨. البخاري، صدر الشريعة، **التوضيح**، الجزء الثاني، ص١٢.

[٦] - الآمدي، **الإحكام**، الجزء الثاني، ص٣١٠.

[٧] - ابن الصلاح، **المقدمة**، ص١١٧. الأنصاري، زكريا، **فتح الباقي**، الجزء الأول، ص٣٠٦.

بد من الاطلاع عليها لمعرفة أنها تصلح سببا جارحا أو لا تصلح[١]. إلا أن يكون المجرح معروفا بالإنصاف والاحتياط وأنه لا يأخذ إلا بالأسباب الموجبة للتجريح فحينئذ يقبل تجريحه وإن لم يكن معللا[٢]، وقيل يتوقف في الاحتجاج بالراوي حتى يتبين بالبحث عدالته كما ذهب إلى ذلك الشيخ ابن الصلاح[٣].

وحتى يقبل التجريح لا بد أن يكون العالم خاليا عن تهمة العصبية[٤]، لذلك فإنه لا تقبل كثيرا من التجريحات التي تقال على الحنفية –مثلا- إن كانت من المخالف إلا بعد التدقيق فيها وكذا لا تقبل تجريحات الذهبي في حق الأشاعرة إلا بعد المراجعة لأنه كان متساهلا ضدهم كما نبه على ذلك تاج الدين السبكي. بل الحق أن الشخص إن كان مشهورا بالعدالة كالعلماء الكبار والأئمة فإنه يتوقف في أي خبر يقدح فيهم؛ لأنه خبر واحد معارض للأصل الظاهر وهو عدالته وتحققه في أمر الديانة والورع[٥].

ولما كان مبنى التعديل والتجريح على معرفة حال الراوي فإن هذه المعرفة تكون متحققة بالنسبة إلى من ثبتت عدالته بالوحي، ولما ثبت بالأدلة القرآنية والحديثية عدالة الصحابة فإن الأصل الذي يجب أن يقطع به في حقهم هو العدالة إلا أن يثبت خلاف ذلك، وبناء عليه فإنه لا يبحث في عدالة الصحابة؛ لأنها ثابتة لهم بحكم الأصل، ولأجل ذلك كانت مراسيل الصحابة مقبولة باتفاق العلماء.

الفرع الثالث: حكم خبر الواحد المستوفي جميع شروط القبول.

خبر الواحد يوجب غلبة الظن لا القطع[٦] وذلك أن الواحد وإن كان موصوفا بالعدالة والضبط إلا أنه يحتمل الخطأ أو النسيان، وكذا الحكم على الحديث بالصحة يحتمل الخطأ في الاجتهاد، ولذلك نص العلماء على أن حكم العلماء على الخبر بالصحة أو بالضعف إنما هو باعتبار الظاهر لا القطع بصحته أو ضعفه في نفس الأمر[٧].

---

[١] - الرازي، **المحصول**، الجزء الثاني، ص١٨١. ابن الصلاح، **المقدمة**، ص١١٥-١١٦. الأنصاري، زكريا، **فتح الباقي**، الجزء الأول، ص٣١١ وما بعدها. النسفي، **كشف الأسرار**، الجزء الثاني، ص٨٤.

[٢] - الأنصاري، زكريا، **فتح الباقي**، الجزء الأول، ص٣١٨.

[٣] - ابن الصلاح، **المقدمة**، ص١١٧.

[٤] - النسفي، **كشف الأسرار**، الجزء الثاني، ص٨٤.

[٥] - ابن الصلاح، **المقدمة**، ص١١٤. الأنصاري، زكريا، **فتح الباقي**، الجزء الأول، ص٣٠٨.

[٦] - الأنصاري، زكريا، **فتح الباقي**، الجزء الأول، ص٩٨. صدر الشريعة، **التنقيح**، الجزء الثاني، ص٥

[٧] - الأنصاري، زكريا، **فتح الباقي**، الجزء الأول، ٩٨. الزرقاني، **شرح البيقونية**، ص٩٠-٩١.

الفرع الرابع : حجية خبر الواحد.

خبر الواحد حجة يصح التمسك به في الأحكام العملية[١]، وقد قامت حجيته بناء على أمرين:

الأمر الأول: أن خبر الواحد مفيد للظن، وقد قامت الأدلة القاطعة على التعبد بالظن في الأحكام العملية.

والأمر الثاني: الأدلة القاطعة من الكتاب والسنة وعمل الصحابة على التعبد بخبر الواحد، وتفصيل هذه الأدلة مبينة في سائر الكتب الأصولية فلا داعي لإطالة بذكرها هنا.

لما كان خبر الواحد مفيدا للظن فإنه يتمسك فيه في الأحكام التي يكتفى فيها بالظن، وأما الأحكام التي يشترط فيها القطع فهذه لا يكتفى فيها بخبر الواحد إلا أن يكون محتفا بالقرائن التي يفيد خبر الواحد بالنظر إليها العلم بمضمونه[٢]؛ وذلك لأن الشرع ورد بالتعبد بالظن في الأحكام العملية دون الأحكام الاعتقادية؛ ولأنه لو اشترط القطع في الأعمال لتعطلت كثير من المصالح ولفسدت الحياة، في حين لو اكتفي بالأحكام الاعتقادية بالأدلة الظنية لوقع الناس في حرج للزوم تكفير المخالف على أمر ليس ثابتا قطعا.

علما بأن الأحكام الاعتقادية منها ما هو أصول ومنها ما هو فروع فالأصول راجعة إلى المعرفة القاطعة ومخالفها كافر وأما الفروع فهي راجعة إلى عقد القلب وقد يكتفى فيه بالأدلة الظنية بناء على أنه من باب العمل[٣] – فيكون الوجوب فيها وجوب فروع لا وجوب الأصول– وعقد القلب لا يشترط فيه العلم بدليل إمكان حصوله من المقلد كما نبه على ذلك النسفي بقوله: (فإن قلت قد وردت الآحاد في أحكام الآخرة كعذاب القبر ورؤية الله تعالى بالأبصار مثل قوله عليه السلام: "استنزهوا عن البول فإن عامة عذاب القبر منه" وقوله عليه السلام: "إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر" وغير ذلك ولا حظ لذلك إلا العلم، لأنه لا يجب العمل به دنيا. قلت: منها ما هو مشهور وأنه يوجب العلم عند كثير من أصحابنا ومنها ما هو من الآحاد لكنه يوجب ضربا من العلم على ما مر، وفيه نوع من العمل أيضا وهو عقد القلب عليه؛ لأن العقد فضل عن العلم وليس من ضروريات العلم بدليل أن المقلد يعتقد بأن الله واحد وليس له علم)[٤].

---

[١] - النسفي، **كشف الأسرار**، الجزء الثاني، ص١٥. الرهاوي، **حاشية الرهاوي** على ابـن مـلـك، ص٦٢٠. الهندي، صفي الدين، **نهاية الوصول**، الجزء السابع، ص٢٨١٤.

[٢] - الهندي، صفي الدين، **نهاية الوصول**، الجزء السابع، ص٢٧٦٣.

[٣] - السرخسي، **أصول السرخسي**، الجزء الأول، ص٣٢٧. البخاري، صدر الشريعة، **التنقيح**، الجزء الثاني، ص٥. النسفي، **كشف الأسرار**، الجزء الثاني، ص١٩-٢٠.

[٤] - النسفي، **كشف الأسرار**، الجزء الثاني، ص١٩-٢٠.

الأصل الثاني : اشتراط السند.

هي المسألة التي يعبر عنها في أصول الفقه بالحديث المرسل، والحديث المرسل في اصطلاح المحدثين يختص بالحديث الذي سقط من سنده الصحابي[١]. وأما في اصطلاح الأصوليين فالمرسل: ما أضافه الراوي إلى النبي –صلى ا عليه وسلم- مباشرة من غير تصريح بأسماء من سمع منهم الخبر سواء أكان المرسل من الصحابة أو من التابعين أو ممن دونهم[٢]. ولذلك فالحديث المرسل أربعة أقسام؛ لأن المرسل إما أن يرسله الصحابي أو يرسله التابعي أو يرسله تابع التابعي أو يرسله من دونهم[٣]. والحديث المرسل عند الأصوليين غير الحديث المقطوع وغير الحديث المعضل[٤] لأن الحديث المرسل يحتج به عند جمهور الأصوليين بخلاف المقطوع والمعضل فإنه ساقط الحجية باتفاق جميع الأصوليين.

فالأصوليون قد اتفقوا على حجية مرسل الصحابي[٥] إلا أنهم اختلفوا في إرسال غيرهم بناء على اشتراط الإسناد في صحة الحديث أو عدم اشتراطه وذلك على قولين:

الأول: أن الإسناد شرط والإرسال مانع إلا ما ثبت إسناده من وجه آخر، وهو قول العامة[٦] وهو قول الإمام الشافعي[٧] والقاضي الباقلاني[٨] والإمام الجويني في التلخيص[٩]. وأكثر أئمة الحديث[١٠].

القول الثاني: أن الإسناد ليس شرطا والإرسال ليس مانعا. وأصحاب هذا القول قالوا بحجية الحديث المرسل إن كان المرسل عدلا من أهل القرون الثلاثة الأولى، وأما الإرسال من غيرهم فلا يقبل وهو قول الإمام الأعظم وجمهور الحنفية وأهل العراق[١١] والإمام مالك وأهل

---

[١] - ابن الصلاح، **المقدمة**، ص٦١. الزرقاني، **شرح البيقونية**، ص١٤٢.

[٢] - النسفي، **كشف الأسرار**، الجزء الثاني، ص٤٢. الآمدي، **الإحكام**، الجزء الثاني، ص٣٤٩.

[٣] - النسفي، **كشف الأسرار**، الجزء الثاني، ص٤٢.

[٤] - ابن الصلاح، **المقدمة**، ص٦١.

[٥] - السرخسي، **أصول السرخسي** الجزء الأول، ص٣٥٩. النسفي، **المنار**، الجزء الثاني، ص٤١.

[٦] - النسفي، **المنار**، الجزء الثاني، ص٤١.

[٧] - السرخسي، **أصول السرخسي**، الجزء الأول، ص٣٦٠. الجـويني، **البرهـان**، الجـزء الأول، ص٢٤٣. السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٤٣٥. الرازي، **المحصـول**، الجزء الثاني، ص٢٠٢. الهندي، صفي الـدين، **نهاية الوصول**، الجزء السابع، ص٢٩٧٦.

[٨] -الجويني، **التلخيص**، ص٣١٧. الهندي، صفي الدين، **نهاية الوصول**، الجزء السابع، ص٣٩٧٧.

[٩] - الجويني، **التلخيص**، ص٣١٧.

[١٠] - ابن الصلاح، **المقدمة**، ص٦٣. الأنصاري، زكريا، **فتح الباقي**، الجزء الأول، ص١٩٧.

[١١] - السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٤٣٥. الجويني، **التلخيص**، ص٣١٦.

المدينة والإمام أحمد في إحدى الروايتين وجمهور المعتزلة[١] واختاره الإمام الآمدي[٢]. وقيل هو حجة في أي طبقة بشرط أن يكون المرسل عدلا معروفا بالحفظ والإتقان[٣].

لقد بنى الإمام الشافعي قوله في عدم حجية الحديث المرسل على أن الإسناد شرط في صحة الرواية؛ وذلك لأن الرواية لا تصح إلا ممن تحققت فيه شروط الضبط والعدالة فإذا لم يذكر اسم الراوي أصلا فقد تحقق انقطاع الخبر عن رسول الله –صلى الله عليه وسلم–، والحجة في الخبر باتصاله برسول الله –صلى الله عليه وسلم–[٤] ثم الراوي الساقط لا يعرف حاله فيتوقف في روايته احتياطا لأمر الدين، والأصل عند الإمام الشافعي أن رواية المستور غير مقبولة، فمن باب أولى فإن الحديث الذي لا يذكر سنده لا يكون مقبولا، خاصة مع اشتعال الفتنة بين الصحابة وانتشار الفسق وظهور الوضع في الحديث.

أما الحنفية ومن وافقهم فقد بنوا قولهم في قبول الحديث المرسل على أن الإسناد ليس مشروطا لنفسه بدليل عدم اشتراطه في عهد الصحابة، فكان ذلك منهم بمثابة الإجماع[٥] كما يروى عن أنس بن مالك -رضي الله عنه- أنه قال: (ليس كل ما نحدثكم به عن النبي –صلى الله عليه وسلم– سمعناه منه غير أنا لا نكذب)[٦] وبدليل عدم التزام التابعين به كما في قول الحسن البصري (إذا اجتمع لي أربعة من الصحابة على حديث أرسلته إرسالا) وكما في حال سعيد بن المسيب فقد قيل أكثر ما رواه مرسل وابن سيرين قال: (ما كنا نسند الحديث حتى وقعت الفتنة)[٧]، فالإسناد ليس مشروطا لذاته وإنما للاطمئنان إلى صحة الحديث، والطمأنينة كما تحصل بالسند يمكن أن تحصل بطرق أخرى منها رواية العدل المعروف بالضبط؛ فإن روايته للحديث واحتجاجه به دليل على أنه صح عنده، ولا يصح عنده إلا إن سمعه ممن يثق به، وإن كان كذلك يكون الحديث مقبولا. ولذلك فرق العلماء بين أن يرسل الحديث مباشرة إلى النبي –صلى الله عليه وسلم– وبين أن يسنده إلى رجل من غير أن يصرح به أو أن يسنده

---

[١] - الجويني، **التلخيص**، ص٣١٦. الأصفهاني، **شرح المنهاج**، الجزء الثاني، ص٥٦٨. الهندي، صفي الدين، **نهاية الوصول**، الجزء السابع ، ص٢٩٧٧.

[٢] - الآمدي، **الإحكام**، الجزء الثاني، ص٢٥٠.

[٣] - السرخسي، **أصول السرخسي** الجزء الأول، ص٣٦٢. النسفي، **كشف الأسرار** ، الجزء الثاني، ص٤٤.

[٤] - السرخسي، **أصول السرخسي** الجزء الأول، ص٣٦٠.

[٥] - السرخسي، **أصول السرخسي** الجزء الأول، ص٣٦٠. السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٤٣٦. الآمدي، **الإحكام**، الجزء الثاني، ص٢٥٠. النسفي، **المنار**، الجزء الثاني، ص٤٢.

[٦] - أخرجه الحاكم في المستدرك، برقم: (٦٤٥٨).

[٧] - أخرجه الخطيب البغدادي في **الكفاية في علم الرواية**، الجزء الأول، ص١٢٢.

إليه مع التصريح باسمه، فإنه لو قال: "قال رسول ا –صلى ا عليه وسلم–" مباشرة كان فيه إشارة إلى صحة الحديث وإلا لما نسبه إلى الرسول –صلى ا عليه وسلم–، ولو قال: "حدثني فلان أو حدثني رجل" ولم يذكر اسمه ولم يصفه بالعدالة أو بالثقة لم يكن في روايته للحديث دلالة على صحة الحديث ولا على عدالة الراوي عنده، وبيان ذلك كما ذكره السمرقندي بقوله: (إن المرسل إن كان عدلا لا يستجيز من نفسه أن يروي عن النبي -عليه السلام- ويقول: "قال رسول ا : كذا" وأنه يتضمن إلزام حكم شرعي على من بلغه إليه مرسله من إيجاب عبادة أو إسقاطها أو إثبات حل أو حرمة إلا وله علم بذلك حقيقة بطريق السماع عن النبي -عليه السلام-، أو بالتواتر عنه، أو بطريق الاشتهار، أو له علم من حيث غالب الرأي والظن. فإن سمع ممن يثق بقوله وثبت عنده عدالته فلا يظن بالعدل في الرواية مراسلا إلا ما ذكرنا، فكان هذا إخبارا منه دلالة: "أني سمعته ممن هو عدل عندي"... بخلاف ما إذا سماه فإنه لم يحكم على النبي –صلى ا عليه وسلم- بذلك بل نسب ذلك إلى المخبر الذي سماه فلا يستدل به على أنه عدل عنده بطريق الغالب)[١]

بناء على ذلك فإن الطمأنينة إنما تحصل بخبر المرسِل إن كان معروفا بالعدالة والضبط، وأنه لا يروي عن غير الثقات، فإن عرف بغير ذلك لا يقبل إرساله اتفاقا بل إن إرساله عن غير الثقة يقدح في عدالته عند الحنفية[٢].

وهذا الأصل قد نبه عليه الإمام الجويني وجعله قاعدة في قبول المراسيل ومعيارا يحتكم إليه فقال: (نوضح المختار قائلين: **قد ثبت أن المعتمد في الأخبار ظهور الثقة في الظن الغالب،** فإن انخرمت اقتضى انخرامها التوقف في القبول، وهذا الأصل مستنده الإجماع الذي ثبت نقله من طريق المعنى استفاضة وتواترا، فإذا سبرنا وجوه ما ردوه وما قبلوه، يحصل لنا من طريق السبر أنهم لم يراعوا صفات تعبدية كالعدد والحرية **وإنما عتمدوا الثقة المحضة فلتعتبر هذه القاعدة في هذا الباب.**

ومساقها يقتضي رد بعض وجوه الإرسال وقبول بعضها، فإذا قال الراوي: "سمعت رجلا يقول: قال فلان" فليس في هذا المسلك من الرواية ما يقتضي الثقة، فالوجه القطع بردها، وإن قال: "سمعت رجلا موثوقا به عدلا ورضا يقول: سمعت فلانا" وكان الراوي ممن يقبل تعديله لعدالته واستقامة حالته وعلمه بالجرح والتعديل ودرايته فهذا يورث الثقة لا محالة. وليست الثقة على قضية واحدة بل هي على أنحاء لها مبتدأ ومنتهى ووسائط بينهما، ويبعد أن يشترط في الراوي أن يعرفه كل من يبلغه خبر مسند حتى يسنده إليه، وإذا استحال اشتراط

---

[١] - السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٤٣٧-٤٣٨.

[٢] - السرخسي، **أصول السرخسي** الجزء الأول، ص٣٦١.

هذا لازم على الاضطرار تعديل حال من يلتزم موجب الأخبار على تعديل الأئمة المشهورين وعرفانهم، فإذا قال: "أخبرني الثقة" أو "من لا أتمارى فيه خيرا ونبلا" فقد أفضى إلى المطلب المقصود في الثقة، وكذلك إذا قال الإمام الراوي: "قال رسول ا –صلى ا عليه وسلم–" فهذا بلغ في ثقته بمن روى له، فليطرد المطارد ما ذكرناه طردا وعكسا في صور الإرسال **وليحكم في رده وقبوله بموجب الثقة**)[١].

بناء على هذا الأصل الذي في قبول المرسل وهو الطمأنينة إلى صحة الخبر، فإن الإمام الشافعي قبل الحديث المرسل إذا انضم إليه ما يتقوى به جانب الصدق[٢]. وبناء على ما ذكرناه من أن القاعدة في قبول الحديث هي الطمأنينة إلى صحة الخبر فإنه يمكن أن يكون مذهب الإمام الشافعي موافقا لرأي الجمهور من عدم اشتراط السند عند حصول الطمأنينة وهذا ما أشار إليه الإمام الآمدي[٣]، لذلك فقد استأنس الإمام الجويني ببعض الأحوال التي نص الإمام الشافعي فيها على قبول المراسيل بصحة هذه القاعدة التي نص عليها فقال: (ولكني رأيت في كلام الإمام الشافعي ما يوافق مسلكي هذا وتقر به الأعين قال رحمه ا : "مرسلات ابن المسيب حسنة وشبب بقبولها والعمل بها". وقال في كتاب **الرسالة**: "العدل الموثوق به إذا أرسل وعمل بمرسله العاملون قبلته"...والذي لاح لي أن **الشافعي ليس يرد المراسيل ولكن يبغي فيها مزيد تأكيد بما يغلب على الظن**)[٤] وقال الإمام الرازي: (غرض الإمام الشافعي -رضي ا عنه- من هذه الأشياء: حرف واحد، وهو أنا إذا جهلنا عدالة راوي الأصل لم يحصل ظن كون ذلك الخبر صدقا، فإن انضمت هذه المقويات إليه قوي بعض القوة، فحينئذ يجب العمل به)[٥].

خلاصة الكلام أن السند ليس شرطا على رأي من يحتج بالحديث المرسل على التفصيل الذي ذكرناه هنا، أما إذا ذكر السند فلا بد أن يستوفي جميع شروط القبول من الاتصال وعدالة الرواة وضبطهم وإذا اختل شيء من ذلك فالحديث ضعيف إلا أن يتقوى بوجه آخر كما هو مفصل في كتب الحديث. وقد تم الكلام فيما سبق ما يتعلق حال الرواة الذين يحتج بخبرهم وبقي الكلام هنا عن اتصال السند وهذا ما سنشير إليه من خلال المسألة الثالثة.

---

[١] - الجويني، **البرهان**، الجزء الأول، ص٢٤٤-٢٤٥.

[٢] - الأصفهاني، **شرح المنهاج**، الجزء الثاني، ص٥٧٢.

[٣] - الآمدي، **الإحكام**، الجزء الثاني، ص

[٤] - الجويني، **البرهان**، الجزء الأول، ص٢٤٥.

[٥] - الرازي، **المحصول**، الجزء الثاني، ص٢٠٧.

الأصل الثالث : التحقق من اتصال السند.

اتصال السند يتحقق بسماع كل راو من شيخه، ويعتمد في تحقيق ذلك على أمرين:

الأمر الأول: طريقة التحمل من الشيخ. والثاني: التعبير عن السماع. وبيان ذلك من خلال الفرعين التاليين:

الفرع الأول: طرق التحمل.

الأصل في الرواية عن الشيخ ثبوت السماع منه، والسماع من الشيخ كما يحصل بالنطق يحصل بغيره من الطرق التي تقع موقع السماع والإذن بالرواية عنه. وضابط ذلك أن المتلقي لا بد وأن يكون على حال بحيث يتحمل السماع والأخذ عن الشيخ، وذلك بأن يكون متمكنا من الفهم متوجها للسماع، والشيخ لا بد وأن يكون على حال بحيث يكون قاصدا للرواية والتحديث بأي طريقة يحصل به الإعلام. من هنا فإن التحمل من الشيخ قد يكون بالسماع منه مباشرة أو بالقراءة عليه أو بالسماع ممن يقرأ عليه مروياته وقد يكون بالإجازة وبغيرها من الطرق، وذلك بعد تحقق الإفهام، باعتبار أن النطق ليس شرطا في التحمل وإنما الإفهام[١]، فبأي طريقة يحصل الإفهام يثبت التحمل. وقد يتوقف تحقق الإفهام على شروط معينة مبينة في كتب الأصول والحديث، وبذلك تتفاوت الروايات إلى مراتب بعضها مقبول وبعضها مردود، وبعضها أقوى من بعض، وبعضها لا يقبل إلا بشروط معينة، وهذا يهم كثيرا في الاحتجاج وفي ترتيب الروايات بعضها على بعض وفي الترجيح ورفع التعارض الظاهر بينها. ولطول هذه المسألة لن نفصل فيها وإنما نكتفي بإعادة التنبيه على أصلها كما قال الإمام الجويني: (التعويل على وقوع الإفهام والفهم وتحقق الإحاطة بالعلم، وذلك يغني الناظر عن مزيد البيان)[٢].

الفرع الثاني: طرق الأداء.

الأصل في الراوي أن يعبر عن تحمله للرواية باللفظ الذي يدل على كيفية تلقيه الحديث، فيصرح بالسماع إن تلقاه مباشرة منه، أو بالقراءة عليه ويصرح بالإجازة ونوعها إن أخذه عن الشيخ إجازة ويكون ذلك بألفاظ مبينة في كتب الأصول والحديث[٣].

---

[١] - الجويني، **البرهان**، الجزء الأول، ص٢٤٨.

[٢] - الجويني، **البرهان**، الجزء الأول، ص٢٤٧.

[٣] - الجويني، **البرهان**، الجزء الأول، ص٢٤٨.

الفرع الثالث: الحديث المعنعن.

وهو أن يروي الراوي الحديث من غير تصريح بالسماع كأن يقول: "عن فلان عن فلان" ولا يقول: "حدثني فلان"[١]. وفيه شبهة؛ لأنه يوهم الإرسال بأن يترك راو بينهما، ولذلك لم يقبله بعض العلماء حتى يظهر اتصاله بمجيئه من طريق آخر[٢]، وقد رده الإمام النووي بإجماع السلف[٣]. أما إذا قال حدثني فلم يبقى الوهم؛ لأن حدثني نص في المشافهة. والحديث المعنعن حجة عند الحنفية؛ لأن الحديث المرسل حجة عندهم خاصة أنهم يعنون بالمرسل مرسل العدل الضابط، وأما عند الشافعية ومن وافقهم فقيل: يقبل إلا أن يكون الراوي مدلسا، وذهب الإمام البخاري إلى اشتراط الملاقاة حتى يثبت الاتصال في السند، واشترط ابن السمعاني طول الصحبة، في حين أن الإمام مسلم اكتفى بالمعاصرة[٤].

الأصل الرابع : ما ينتهي إليه السند.

السند إما أن ينتهي إلى ما صدر عن النبي –صلى ا عليه وسلم-، أو إلى ما صدر عن الصحابة –رضوان ا عليهم أجمعين-. والأول هو المسمى بالحديث المرفوع، والثاني الحديث الموقوف[٥]. والحديث المرفوع: هو الذي يحتج به بناء على ما قررنا من حجية السنة النبوية في بداية هذا المبحث. وأما الموقوف فالأصل أن لا يحتج به إلا إن قامت قرينة على السماع من النبي –صلى ا عليه وسلم– والأصل في المسألة راجع إلى الخلاف في حجية قول الصحابي.

المسألة الثانية : أحوال المتن.

المتن: ما ينتهي إليه السند من قول أو فعل أو تقرير. وهو المقصود الأصلي وعليه المدار في الاحتجاج، وإنما يثبت التعبد به بعد ثبوت كونه خبرا عن النبي –صلى ا عليه وسلم–، ولما كان نسبة الخبر إلى النبي تكون بصور متعددة، وقد يكون هناك ما يقدح في ثبوته وجواز التعبد به، فسنفرد ما يتعلق بالمتن من أحوال من حيث ثبوت الاحتجاج به بمسائل نبينها من خلال الأصول التالية.

---

[١] - الزرقاني، **شرح البيقونية**، ص١١٩.

[٢] - الزرقاني، **شرح البيقونية**، ص١٢١.

[٣] -الزرقاني، **شرح البيقونية**، ص١٢١

[٤] - الزرقاني، **شرح البيقونية**، ص١٢٠-١٢١.

[٥] - ابن الصلاح، **المقدمة**، ص٥٦-٥٧.

الأصل الأول: رواية الحديث بالمعنى.

الحديث إن كان فعلا أو تقريرا فإنه يروى بالمعنى المبين له، والاحتجاج به حينئذ يكون وفق الضوابط والمباحث التي أشرنا إليها في السنة الفعلية والسنة التقريرية. وأما السنة القولية أي ما يصدر عن النبي صلى الله عليه وسلم من أقوال في مقام التشريع والتبليغ فالأصل فيها والعزيمة أن تروى باللفظ الثابت عن النبي –صلى الله عليه وسلم–[١] وذلك لقوله –صلى الله عليه وسلم–: (نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها وأداها كما سمعها)[٢]، ولأنه –صلى الله عليه وسلم– كان مخصوصا بكمال الفصاحة والبلاغة وفصل الخطاب[٣]، لأجل ذلك ذهب بعض أئمة الحديث وبعض الشافعية[٤] إلى أنه لا يجوز العدول عن هذا الأصل وأنه يسقط الاحتجاج بالخبر إن نقل بالمعنى[٥].

والذي ذهب إليه غالب العلماء أنه يجوز رواية الخبر بالمعنى[٦]، وذلك إذا لم يكن مدار الحديث يتوقف على اللفظ وكان اللفظ المؤدى مطابقا للمعنى المسموع من النبي –صلى الله عليه وسلم– وقد بنوا هذا القول على أن التعبد في السنة النبوية بالمعنى لا باللفظ[٧]. فالسنة النبوية ليست كالقرآن الكريم المعجز في فصاحته وبلاغته بحيث كان كل لفظ فيه مقصودا بالتحدي وكل معنى مستفادا من النظم ظاهرا كان أو خفيا مرادا منه. وكذا لم يقع التعبد بألفاظ السنة النبوية بخصوصها كما في القرآن الكريم. من هنا لم يكن اللفظ في السنة مقصودا لذاته وإنما لأجل المعنى، -هذا ما أراده السمرقندي- وبناء عليه قال العلماء يجوز رواية الحديث بالمعنى. لكن هذا القول يمكن أن يعارض بما ثبت عن النبي –صلى الله عليه وسلم– أنه خُص بالفصاحة والبلاغة وأوتي جوامع الكلم فعند ذلك يمكن أن يقال في سنة النبي –صلى الله عليه– مثل ما قيل في القرآن.

---

[١] - السرخسي، **أصول السرخسي**، الجزء الأول، ص٣٥٥. النسفي، **كشف الأسرار**، الجزء الثـاني، ص٧٢. ابن الهمام، **التحرير**، الجزء الثاني، ص٣٨٠.

[٢] - أخرجه الترمذي الجزء الخامس، ص٣٣. وابن ماجة، الجزء الأول، ص٨٥. وابن حبان، الجـزء الأول، ص٢٧١.

[٣] - السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٤٤١.

[٤] - الجويني، **التلخيص**، ص٣١٣.

[٥] - السرخسي، **أصول السرخسي**، الجزء الأول، ص٣٥٥. السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٤٤٠. الهنـدي، صفي الدين، **نهاية الوصول**، الجزء السابع، ص٢٩٦٦٧.

[٦] - السرخسي، **أصول السرخسي**، الجزء الأول، ص٣٥٥. السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٤٤٠. النسـفي، **كشف الأسرار**، الجزء الثاني، ص٧٣. ابن الصلاح، **المقدمة**، ص ١٧٨.

[٧] - السرخسي، **أصول السرخسي**، الجزء الأول، ص٣٥٦. السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٤٤٢. الجويني، **التلخيص**، ص٣١٢. **والبرهان**، الجزء الأول، ص٢٥٣.

ويمكن الجمع بين الأصليين بأن كل ما ثبت أنه مقصود لذاته من النظم إما لكونه متعبدا به كما في لفظ الآذان والتشهد[١]، أو لكونه من جوامع الكلم[٢] كما في قوله –صلى ا عليه وسلم– (العجماء جبار)[٣] و (الخراج بالضمان)[٤] أو لكونه ظاهرا في مقام البلاغة والجزالة في القول فيجب أن يؤدى باللفظ دون المعنى، أما ما عدا ذلك فيجوز أن يؤدى بالمعنى دون اللفظ[٥]، إلا إن يكون تغيير لفظ بلفظ يخل بالمعنى أو يخدش في بلاغة الحديث وفصاحته. وهكذا ينبغي أن يفهم قول الجمهور بدليل أنهم قيدوا جواز الرواية بالمعنى بهذه القيود؛ أي بأن لا يكون متعبدا به وأن يكون مطابقا للمعنى المقصود وأن يكون الناقل عالما بمدار اللفظ ومقاصده[٦]. وبناء على ذلك فصلوا القول فيما يجوز نقله بالمعنى فقالوا: اللفظ الثابت عن النبي إن كان محكما تجوز روايته بالمعنى لكل من كان عالما باللغة، وأما إن كان ظاهرا فتجوز روايته بالمعنى لمن جمع العلم باللغة وبفقه الشرع، وأما إن كان مشكلا أو مشتركا فلا تجوز روايته بالمعنى أصلا؛ لأن المراد لا يعرف إلا بالتأويل، والتأويل يكون بنوع من الرأي كالقياس فلا يكون حجة على غيره، وأما إن كان مجملا أو متشابها فلا يتصور فيه النقل بالمعنى؛ لأنه لا يتوقف على المعنى فيه إلا بدليل آخر[٧]. وقد قال ابن الهمام بجواز النقل بالمعنى في المجمل والمتشابه حملا على معرفة الراوي لتأويله سماعا من النبي –صلى ا عليه وسلم–[٨].

ثم الرواية بالمعنى خلاف الأصل ولذلك نص العلماء على أنه تجوز رخصة[٩] فهي شرعت رفعا للحرج، فإذا انتفى الحرج لم تجز الرواية بالمعنى؛ لانتفاء المسوغ، ولإمكان

---

[١] - السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٤٤١. الجويني، **التلخيص**، ص٣١٤.

[٢] - السرخسي، **أصول السرخسي**، الجزء الأول، ص٣٥٧. النسفي، **كشف الأسرار**، الجزء الثاني، ص٧٥.

[٣] - أخرجه البخاري في صحيحه، برقم: (١٤٢٨) ، وبرقم: (٧٦٩٠)

[٤] - أخرجه الترمذي الجزء الثالث، ص٨٥١. وأبو داود، الجزء الثالث، ص٢٨٤. وابن حبان، الجزء الحادي عشر، ص٢٩٨. والحاكم، الجزء الثاني، ص١٨.

[٥] - السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٤٤٢. الجويني، **التلخيص**، ص٣١٢.

[٦] - السرخسي، **أصول السرخسي**، الجزء الأول، ص٣٥٥. السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٤٤٠. ابن الصلاح، **المقدمة**، ص ١٧٧. الجويني، **التلخيص**، ص٣١٢. الأنصاري، زكريا، **فتح الباقي**، الجزء الثاني، ص٧٢.

[٧] - السرخسي، **أصول السرخسي**، الجزء الأول، ص ٣٥٦-٣٥٧. النسفي، **كشف الأسرار**، الجزء الثاني، ص٧٤-٧٥.

[٨] - ابن الهمام، **التحرير**، الجزء الثاني، ص٣٨٢-٣٨٣.

[٩] - النسفي، **كشف الأسرار**، الجزء الثاني، ص، ٧٢. ابن الهمام، **التحرير**، الجزء الثاني، ص٣٨٠.

الإتيان بالأصل بلا تكلف[١]. من هنا ذهب بعض العلماء على أنه لا تجوز الرواية بالمعنى عند النقل من المصنفات[٢].

ثم يستحب للراوي إذا روى الخبر بالمعنى أن يقول في آخره " كما قال" أو "بالمعنى" أو "نحو هذا" وغيرها من الألفاظ[٣].

ويلتحق بهذا الأصل -وهو رواية الحديث بالمعنى- رواية بعض الحديث، فقد منعه مطلقا بعض من منع رواية الحديث بالمعنى[٤]، وقال بجوازه بقية العلماء[٥] على تفصيل حاصله: أن النقل إما أن يكون في مقام الرواية والتحديث، وإما أن يكون في مقام الاحتجاج والتصنيف. فإن كان في المقام الأول فالأصل أن يروي الحديث كاملا لعدم داعي الاقتصار على البعض منه، ولأنه يخشى معه أن يتهم بسوء الحفظ، أو أن لا تقبل الزيادة التي يشتمل عليها الحديث[٦]. وقيل إن أمن ذلك كله تجوز رواية البعض إن لم يكون له تعلق ببقية الحديث؛ لأنهما بمنزلة خبرين منفصلين على أن يرويه كاملا في مواطن أخرى وأن يكون عالما بمعنى الحديث عارفا بعدم تعلق المحذوف بالمذكور[٧].

أما إن كان في مقام التصنيف والاحتجاج فيجوز له أن يقتصر على موطن الشاهد والاحتجاج من الحديث إن لم يكن له تعلق ببقية الحديث؛ لعدم وجود الداعي لإتمام الحديث، إذ المقصود يحصل بهذا البعض، فيكون في ذلك مسوغا للاقتصار على البعض[٨]؛ لأن في ذكره بطوله تطويلا بلا فائدة. ولأنهما بمنزلة خبرين وقد شاع ذلك من الأئمة والمصنفين بلا نكير[٩] وبناء على جواز رواية الحديث بالمعنى[١٠]. وهذا تحقيق الإمام الشافعي الذي اختاره الإمام الجويني[١١].

---

[١] - الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الثاني، ص٧٥.

[٢] -ابن الصلاح، **المقدمة**، ص١٧٨. الأنصاري، زكريا، **فتح الباقي**، الجزء الثاني، ص٧٤.

[٣] - ابن الصلاح، **المقدمة**، ص١٧٨. الأنصاري، زكريا، **فتح الباقي**، الجزء الثاني، ص٧٥.

[٤] - ابن الصلاح، **المقدمة**، ص١٧٩. الأنصاري، زكريا، **فتح الباقي**، الجزء الثاني، ص٧٥.

[٥] - ابن الهمام، **التحرير**، الجزء الثاني، ص٣٥٦.

[٦] - الجويني، **التلخيص**، ص٣١٢. الأنصاري، زكريا، **فتح الباقي**، الجزء الثاني، ص٧٥.

[٧] - الجويني، **التلخيص**، ص٣١١. ابن الهمام، **التحرير**، الجزء الثاني، ص٣٨٤.

[٨] - الجويني، **البرهان**، الجزء الأول، ص٢٥٣.

[٩] - ابن الصلاح، **المقدمة**، ص١٧٩. الأنصاري، زكريا، **فتح الباقي**، الجزء الثاني، ص٧٧. ابـن الهمـام، **التحرير**، الجزء الثاني، ص٣٥٧.

[١٠] - الهندي، صفي الدين، **نهاية الوصول**، الجزء السابع، ص٢٩٧٦.

[١١] - الجويني، **البرهان**، الجزء الأول، ص٢٥٣-٢٥٤.

الأصل الثاني: كيفية إضافة الخبر إلى النبي – صلى ا عليه وسلم-.

الأصل في رواية الخبر عن النبي –صلى ا عليه وسلم- أن يكون لأجل الاحتجاج به في إثبات الأحكام والمعاني الشرعية، فكل ما نقل بهذا القصد لا بد أن يلاحظ الناقل تحقق جهة الحجية فيه؛ بأن يكون راجعا إلى النبي –صلى ا عليه وسلم- ومسموعا منه، والأصل في ذلك أن يكون مع التصريح بالسماع وبالتزام نقل الخبر كما سمع لفظا ومعنى. لأجل ذلك فإن قول الصحابي: "سمعت رسول ا –صلى ا عليه وسلم- قال" أو "أخبرني" أو "حدثني" أو "شافهني" تعتبر الأصل في الرواية والتبليغ وهي في أعلى مراتب الحجية؛ لأنه لا يتطرق إليها احتمال بالاتفاق[1].

هذا هو الأصل إلا أننا قد بينا أنه يتوسع في رواية الأخبار بالمعنى في بعض الصور كما في السنة الفعلية والتقريرية وفي بعض الأحوال من السنة القولية وبالشروط التي يصح معها الرواية بالمعنى من عدم اللبس وظهور قصد النبي للمعنى الذي ينقله الراوي لا لخصوص اللفظ. لكن لما كانت صيغ الرواية تحتمل أمورا قد تقدح في حجيتها إما من ناحية ثبوت نسبة الخبر إلى النبي –صلى ا عليه وسلم- أو من جهة إمكان الخطأ في النقل بالمعنى أو كونه مبنيا على الاجتهاد -والاجتهاد ليس حجة على الجميع-. بناء على ذلك فإن الروايات تتفاوت قوة وضعفا قبولا وردا.

علما بأنه لا يشترط في الاحتجاج بالخبر ثبوت نسبته إلى النبي –صلى ا عليه وسلم- على سبيل القطع بدون أي شبهة، وإنما يكفي في ذلك غلبة الظن، فكل ما يحقق غلبة الظن فالأصل أنه حجة كما أن خبر العدل الضابط حجة وإن كان واحدا مع إمكان الخطأ في روايته.

أما مراتب هذه الصيغ التي يدخلها الاحتمال فهي كما يلي:

المرتبة الأولى: أن يقول الصحابي: "قال رسول ا –صلى ا عليه وسلم"- أو "أخبر" أو "حدث" من غير تصريح بالسماع فهذا الخبر يدخله احتمال الإرسال[2]، وذلك لا يقدح في حجية الخبر، فهذه الصيغة تفيد على سبيل الظهور ثبوت الخبر عن النبي –صلى ا عليه وسلم-؛ لأن الصحابي تجل مكانته عن أن ينسب إلى النبي –صلى ا عليه وسلم- ما لا يعتقد أنه قوله صراحة. وبذلك فإنه لا عبرة بما يدعيه الشيعة وبعض من وافقهم من المعاصرين أن كثيرا من الأخبار التي يرويها الصحابة عن النبي –صلى ا عليه وسلم- هي من

---

[1] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص١٢٩. الآمدي، **الإحكام**، الجزء الثاني، ص٣٢٤. الأصفهاني، **شرح المنهاج**، الجزء الثاني، ص٥٦٢.

[2] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص١٢٩. الرازي، **المحصول**، الجزء الثاني، ص١٩٨. الآمدي، **الإحكام**، الجزء الثاني، ص٣٢٤.

الإسرائيليات التي سمعوها من كعب الأحبار ونحوه ثم رووها على أنها أقوال للنبي –صلى ا عليه وسلم–؛ لأن هذا الفعل لا يقع من مسلم عاقل فكيف بخيار الصحابة كيف وقد نص العلماء على أن الإرسال عن غير الثقة يقدح في عدالة الراوي نفسه. وبالتالي فالأصل في مثل هذه الأخبار أن تحمل على أنها أقوال للنبي –صلى ا عليه وسلم– ولا يصح العدول عن الظاهر إلا بقرينة تدل على ذلك، خاصة مع قبول الصحابة لها وعدم إنكارهم على رواية الراوي لها[١]. ولا يكفي مجرد الاحتمال لأن الاحتمال لا يقوى على معارضة الأصل الثابت وهو عدالة الصحابة. ولعل موقف الشيعة في التساهل بنقل مثل هذه الأخبار مبني على عدم قولهم بعدالة الصحابة، ولكن ما مبرر من يسايرهم على هذا الأصل؟!

المرتبة الثانية: أن يقول الصحابي: "أمرنا رسول ا –صلى ا عليه وسلم– بكذا أو نهانا عن كذا" فهذه الصيغة ظاهرة في السماع من النبي –صلى ا عليه وسلم– إلا أنه يدخلها احتمالان: الأول الإرسال كما في المرتبة السابقة. والثاني: الرواية بالمعنى، إذ ربما تكون هذه الرواية صادرة عن فهمه واجتهاده[٢]. وكل من الاحتمالان لا يقدحان في حجية الخبر لما ذكرنا في الأصل السابق؛ ولأن الرواية بالمعنى لا تصح إلا عند أمن اللبس والصحابي تجل مكانته لعدالته أن ينسب إلى النبي –صلى ا عليه وسلم– شيئا إلا إن ظهر له مراد النبي على نحو لا يحتمل غيره[٣]، وإلا لو كان هذا فهما منه لنقل الحديث بلفظه وبين ما يظهر له من مقصود الحديث بالاجتهاد كرأي له. ومن توقف في هذه الصيغة فلأجل توقفه في الاحتجاج بالرواية المنقولة بالمعنى[٤]، وقد ثبت بطلان هذا التوقف سابقا.

والذي ذهب إليه الإمام الجويني أنه لا يتوقف في ظهور الأمر من النبي –صلى ا عليه وسلم– وإنما يتوقف في كونه للأمر أو للاستحباب[٥]، والحق أنه لا يتوقف فيه أيضا؛ لأن الأصل في الأمر أنه للوجوب.

---

[١] - فقد كانوا يراجعون الصحابي فيما يترددون فيه من الأحاديث، والأخبار على ذلك كثيرة.

[٢] - الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الثاني، ص٦٥. الغزالي، **المستصفى**، الجـزء الأول، ص١٣٠. الرازي،، **المحصول**، الجزء الثاني، ص١٩٨. الآمدي، **الإحكام**، الجزء الثاني، ص٣٢٥. الأصفهاني، **شـرح المنهاج**، الجزء الثاني، ص٥٦٣.

[٣] -المراجع ذاتها.

[٤] - الجويني، **التلخيص**، ص٣١٥. الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الثاني، ص٦٥.

[٥] - الجويني، **التلخيص**، ص٣١٤.

المرتبة الثالثة: أن يقول الصحابي: "أمرنا بكذا" أو "نهينا عن كذا"، أو "السنة كذا" فهذا ظاهر في النسبة إلى النبي –صلى ا عليه وسلم– إلا أن فيه ما سبق من الاحتمالات، واحتمال آخر وهو أن يكون الأمر أو النهي من غير النبي –صلى ا عليه وسلم–، وأن تكون السنة سنة غير النبي –صلى ا عليه وسلم– لأن غيره يملك الأمر ولأن السنة تطلق على سنة النبي وسنة غيره[1]. وهذه الاحتمالات لا تقوى على معارضة الأصل؛ لأن الإطلاق في الظاهر ينصرف إلى النبي –صلى ا عليه وسلم–، لأن الراوي إنما نقله للاحتجاج به[2]، والحجة إنما ثبتت بما ينسب إلى النبي –صلى ا عليه وسلم– دون غيره. وبالتالي فإنه لا يصرف شيء من ذلك إلى غير النبي –صلى ا عليه وسلم– إلا بقرينة ودليل زائد.

المرتبة الرابعة: أن يقول الصحابي كانوا يفعلون كذا فإن أضافه إلى زمن النبي –صلى ا عليه وسلم– فظاهر بأنه يريد السنة التقريرية وإن أضافه إلى غير زمن النبي فالظاهر أنه يريد الإجماع، لأن الخبر نقله على سبيل الاحتجاج الحجة فيما ذكرنا[3].

الأصل الثالث: ما يؤثر في الحكم على الخبر.

ذكرنا أن الحكم على الحديث بالقبول أو الرد كما يحصل بدراسة السند فإنه يحصل من خلال المتن، وذلك من خلال القرائن التي تحتف بالخبر والتي تضعف الاحتجاج به وذلك إن كان من أخبار الآحاد؛ لأن الاحتجاج بها مبني على غلبة الظن وكما يمكن أن يغلب الظن بصدق الحديث من خلال شروط الصحة فإنه يمكن أن يغلب الظن ببطلان الحديث ورده من خلال العلل القادحة في ثبوته وسلامة متنه، قال الإمام الجصاص: (متى عينا القول في قبول خبر الآحاد بعينه من أخبار الآحاد كان طريق إثباته والعمل بموجبه الاجتهاد، كما نقول في الشهادات: إن قبولها في الجملة بنص الكتاب، ومتى عينا القول في شهادة الشهود بأعيانهم، كان طريق إثبات شهادتهم والعمل بها الاجتهاد وغلبة الظن لا حقيقة العلم، فمتى غلب على

---

[1] - الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الثاني، ص٦٤-٦٥. السرخسي، **أصول السرخسي**، الجـزء الأول، ص٣٨٠-٣٨١. الجويني، **التلخيص**، ص٣١٥. **و البرهان** ، الجزء الأول، ص٢٥.

[2] - السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٤٤٧. الغزالـي، **المستصـفى**، الجـزء الأول، ص١٣١. الـرازي،، **المحصول**، الجزء الثاني، ص١٩٩. الآمدي، **الإحكام**، الجزء الثاني، ص٣٢٥. الأصفهاني، **شرح المنهـاج**، الجزء الثاني، ص٥٦٤.

[3] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص١٣١. الرازي، **المحصول**، الجزء الثـاني، ص٢٠٠. الآمـدي، **الإحكام**، الجزء الثاني، ص٣٢٧. الأصفهاني، **شرح المنهاج**، الجزء الثاني، ص٥٦٤.

الظن عدالتهم وضبطهم لما تحملوا وإتقانهم لما أوجب قبولها منهم –قبلناها[1]– ومتى غلب في ظننا غير ذلك من أمرهم وجب ردها، ولم يجز لنا قبولها. وكذلك أخبار الآحاد، يجوز ردها لعلل إذا كان طريق قبولها من قام بأعيانهم الاجتهاد وغالب الظن على جهة حسن الظن بالرواة)[2]. ويمكن بيان هذه الأمور التي تؤثر في صحة الخبر وأقوال العلماء فيها -على سبيل الإجمال- من خلال الفروع التالية:

الفرع الأول : ما يؤثر في الخبر مما يرجع إلى نفس المخبر عنه.

الخبر إما أن يكون قطعيا وإما أن يكون ظنيا، فإن كان قطعيا -كالخبر المتواتر والخبر المشهور الذي انضم إليه إجماع العلماء على قبوله والاحتجاج به- وكان لا يحتمل التأويل، فإنه لا يمكن أن يكون مخالفا للأصول القطعية؛ لأن الدليل القطعي يقتضي ثبوت مدلوله قطعا، فإن تعارض الدليلان القطعيان لزم من تعارضهما ثبوت مدلوليهما معا وثبوت مدلوليهما معا يؤدي إلى التناقض، وهو محال[3]. أما إن كان الخبر ظنيا كخبر الآحاد -فإن دلالته ظنية بمعنى أن يترجح فيه جانب الصدق مع احتمال الخطأ- فإذا ثبت أنه معارض للأصول القطعية من غير أن يقبل التأويل، فحينئذ نقطع بخطئه المحتمل؛ لظهور بطلانه بمخالفة الدليل القاطع[4]، ومن هنا نعلم أن رد خبر الواحد المخالف للدليل القطعي ليس ردا لخبر النبي –صلى ا عليه وسلم– وإنما رد لثبوت نسبته إلى النبي –صلى ا عليه وسلم– لظهور ما يدل على ما ينافيه، وهو مخالفة القاطع؛ لأن كلام ا تعالى أو كلام رسوله –صلى ا عليه وسلم- لا يمكن أن يكون أي منهما باطلا أو متناقضا –وهذا النوع من الأخبار يندرج تحت الأخبار التي نص العلماء على أنها مما يقطع بكذبها–. إلا أنه يجب أن يتحقق التعارض التام بين الدليل القطعي وبين خبر الواحد بحيث لا يمكن حمله على وجه صحيح، ولا بد وأن يكون الدليل الذي يرد به خبر الواحد قطعيا، ولذلك لا يكفي في رد أخبار الآحاد مجرد الاستبعاد أو نفي الفائدة أو مخالفته للقواعد التي يعتقد بها الإنسان من غير أن تكون ثابتة في نفس الأمر على سبيل القطع كما هو دأب المعتزلة والشيعة وبعض المعاصرين في هذا الباب، في حين أن طريقة أهل السنة والجماعة تقوم على إعمال خبر الواحد ما أمكن وعدم التجرؤ على رده بعد ثبوت حجيته إلا بمسوغ صحيح، ومن هنا عرفوا بأنهم أهل السنة.

---

[1] - ليست مذكورة في المطبوع زدتها ليستقيم الكلام.

[2] - الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الثاني، ص٣.

[3] - الأسمندي، **بذل النظر**، ص٤٦١.

[4] - البيضاوي، **المنهاج**، الجزء الثاني، ص٥٦١. الهندي، صفي الدين، **نهاية الوصـول**، الجـزء السـابع، ص٢٩٣٣.

والأدلة القطعية التي يرد بها خبر الواحد تشمل ما يلي:

أولا: الأدلة العقلية[١]. قال الإمام الجصاص: (ومما يرد به أخبار الآحاد من العلل أن ينافي موجبات أحكام العقول؛ لأن العقول حجة الله تعالى، وغير جائز انقلاب ما دلت عليه وأوجبته، وكل خبر يضاده حجة العقل فهو فاسد غير مقبول، وحجة العقل ثابتة صحيحة إلا أن يكون الخبر محتملا لوجه لا يخالف به أحكام العقول فيكون محمولا على ذلك الوجه)[٢].

ثانيا: الأدلة النقلية القطعية، كالثابت بالقرآن وبالسنة المتواترة[٣] وبإجماع العلماء ويلحق بها القياس القطعي[٤].

ثالثا: الأدلة العلمية القطعية والحقائق التاريخية.

أما إن كان خبر الواحد مخالفا للأدلة النقلية المحتملة، فالأصل أن يثبت التعارض بينه وبينها، وبعد ذلك يصار إلى الترجيح ورفع التعارض وفق الأصول والقواعد المبينة في باب التعارض والترجيح؛ وذلك لأن خبر الواحد ظني وهذه الأدلة ظنية أيضا. إلا أن يظهر ترجيح شيء من هذه الأدلة على خبر الواحد بوجه يقتضي رده، وهذا المنهج اهتم به الأحناف من خلال ملاحظتهم رد بعض الصحابة لبعض الأخبار بناء على مخالفتها لظواهر الكتاب أو لأصول النظر والاستنباط بناء على ذلك ذهب الأحناف إلى رد خبر الواحد إن كان معارضا لظاهر الكتاب أو للسنة المشهورة أو للقياس، وذلك وفق ضوابط مفصلة في كتبهم الأصولية. علما بأن الأحناف لا يحكمون برد خبر الواحد لمجرد معارضته لهذه المبادئ فحسب بل عند وجود المسوغ لرده وهو ما يحصل به ترجيح جانب الخطأ في رواية الراوي كما لو رده الصحابة وكان الراوي له غير معروف بالفقه. ولذلك نص العلماء على أن خبر الواحد حجة وإنما يرد للضرورة وهو انسداد باب الرأي والفقه[٥].

الفرع الثاني: ما يؤثر في الخبر بمخالفة العمل به.

الخبر إن دل على حكم شرعي ثم ظهر العمل بخلافه، فعندئذ لا يخلو أن يكون المخالف جميع العلماء أو أكثرهم أو بعضهم أو نفس راوي الخبر من الصحابة.

---

[١] - البيضاوي، **المنهاج**، الجزء الثاني، ص٥٦١. الهندي، صفي الدين، **نهاية الوصول**، الجزء السابع، ص٢٩٣٣.

[٢] - الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الثاني، ص١٤.

[٣] - الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الثاني، ص١٤.

[٤] - البيضاوي، **المنهاج**، الجزء الثاني، ص٥٦١. الهندي، صفي الدين، **نهاية الوصول**، الجزء السابع، ص٢٩٣٥.

[٥] - السرخسي، **أصول السرخسي**، الجزء الأول، ص٣٤١. النسفي، **كشف الأسرار**، الجزء الثاني، ص٢٧.

فإن كان المخالفة من الجميع دل ذلك على بطلان الخبر لمعارضته للإجماع[١]، لأن الإجماع قطعي وخبر الواحد ظني ويحتمل النسخ، فيدل ترك العلماء للعمل به على أنه لم يصح عن النبي – صلى الله عليه وسلم– أو أنه قام الدليل القاطع على أنه منسوخ. من هنا فإنه لا يجوز العمل بالأحاديث التي أجمع العلماء على ترك الاحتجاج بها وهذا أصل مهم، ولكننا نجد في هذا الزمان بعض الذين ينتسبون إلى الحديث يبحثون عن مثل هذه الأخبار ويتمسكون بها في الخروج عن أجماعات العلماء وإحداث أقوال شاذة مع مبالغة في الإنكار على مخالفيهم.

أما إن كان ترك العمل بالحديث من الأكثر فلا يقدح ذلك في الحديث؛ لأن عمل الأكثر ليس إجماعا ولا حجة والخبر حجة، ولا يضر مخالفة ما ليس حجة الخبر الذي هو حجة[٢]، وكذلك الحال فيما لو كان ترك العمل بالخبر من البعض؛ لأن العلماء يختلفون في تصحيح الأحاديث كما أنهم يختلفون في ضوابط الاحتجاج بها وكل ذلك مبني على الاجتهاد، والخبر لا يترك باجتهاد البعض. إلا أنه سيأتي قريبا في مبحث الإجماع أن من العلماء من اعتبر الإجماع ينعقد بقول الأكثر ولا يضر فيه مخالفة الأقل، وبناء على هذا القول فإن صاحبه يمكن أن يقول برد خبر الواحد بذلك[٣].

أما إن كان المخالف راوي الخبر من الصحابة، فالخبر إن كان يحتمل التأويل فإنه لا يرد بمخالفة الصحابي له؛ لأن مخالفته حينئذ مبنية على الاجتهاد وعمل الراوي ليس حجة والخبر حجة فيكون هو محجوجا بالخبر كغيره[٤]، وقيل: يرد به الخبر -وهذا عند بعض الحنفية- بناء على القول بحجية قول الصحابي[٥]. إما إن كان الخبر لا يحتمل التأويل فالراجح أن ذلك يعتبر علة قادحة تؤثر في العمل بالحديث بناء على أن ترك الصحابي العمل بالخبر مع معرفته به وكونه من أهل الاجتهاد لا يكون إلا إن قام لديه دليل على أنه منسوخ[٦].

---

[١] - الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الثاني، ص٣.

[٢] - الأصفهاني، **شرح المنهاج**، الجزء الثاني، ص٥٦١. الهندي، صفي الدين، **نهاية الوصول**، الجزء السابع، ص٢٩٤٨.

[٣] - الهندي، صفي الدين، **نهاية الوصول**، الجزء السابع، ص٢٩٤٨.

[٤] - السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٤٤٤. الأصفهاني، **شرح المنهاج**، الجزء الثاني، ص٥٦١. الهندي، صفي الدين، **نهاية الوصول**، الجزء السابع، ص٢٩٥٥.

[٥] - السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٤٤٤.

[٦] - الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الثاني، ص٦٨. الآمدي، **الإحكام**، الجزء الثاني، ص٣٤٢-٣٤٣.

الفرع الثالث: ما يؤثر في الخبر من الاضطراب.

الأصل في الراوي الذي يحتج بخبره أن يكون معروفا بالضبط وضبط الراوي يعرف من خلال عرض مروياته على مرويات الثقات[١] فإن وافقها كان ضابطا وإن خالفها كان غير ضابط وعلى قدر مخالفته لروايات الثقات يقل الاحتجاج بخبره حتى يكون مجروحا. إلا أن العلماء اختلفوا في أن معيار الضبط عدم المخالفة للثقات أصلا أم الموافقة لهم في أكثر الأحوال، فبناء على القول الأول ذهب بعض العلماء إلى أن زياد الثقة على رواية الثقات في الخبر الواحد الذي نقل في مجلس واحد غير مقبولة، وبناء على القول الثاني قالوا بقبول زيادته إن كان معروفا بالضبط[٢]. أما إن كانت الزيادة مع تعدد مجالس السماع فإنها مقبولة اتفاقا وكذا مع عدم العلم بكونه مجلس السماع واحدا أو متعددا[٣].

الفرع الرابع: رد الخبر بجريانه على خلاف سنة النقل.

من الأخبار التي يقطع بكذبها الخبر الذي ينفرد به الآحاد فيما تتوافر الدواعي على نقله والاهتمام به، وهذا الأصل متفق عليه بين العلماء المعتبرين[٤]؛ لأنه يستحيل عادة والحال كذلك أن يختص بنقله الواحد أو الاثنين. من هنا فإننا نعلم قطعا كذب من يدعي أن هناك أجزاء من القرآن الكريم كانت تتلى في عهد الصحابة وأنهم كتموها ولم ينقلوها وقد اختص البعض في نقلها كما زعم الشيعة في تحريف القرآن الكريم. كما يستحيل قبول أخبار منفردة في النص على إمامة علي مع كونه قد طلب الإمامة ونازع بعض من خرج عليه واشتهرت الوقائع والحروب التي وقعت بينه وبين من خرجوا عليه ولم يظهر مطلقا أنه احتج عليهم بالنص على إمامته من الرسول –صلى ا عليه وسلم–.

هذا هو الأصل ومبناه على توفر الدواعي فكل ما يتحقق فيه هذا الأمر لا بد وأن يشتهر ويستفيض فيما بين الناس. لكن وقع النزاع بين الحنفية وغيرهم بناء على هذا الأصل في الأخبار المتعلقة بأحكام الوقائع التي تعم بها البلوى فقالوا يجب أن تستفيض بناء على هذا الأصل وبناء عليه لم يقبلوا خبر الواحد فيما تعم به البلوى وجعلوا خروجه عن سنن النقل

---

[١] - ابن الصلاح، **المقدمة**، ص١١٥.

[٢] - النسفي، **كشف الأسرار**، الجزء الثاني، ص١٠٨. ابن الصلاح، **المقدمة**، ص٩٢-٩٣. الهندي، صفي الدين، **نهاية الوصول**، الجزء السابع، ص٢٩٤٩-٢٩٥٤.

[٣] - الآمدي، **الإحكام**، الجزء الثاني، ص٣٣٦.

[٤] - الجويني، **البرهان**، الجزء الأول، ص٢٥٦. الآمدي، **الإحكام**، الجزء الثاني، ص٢٨٢.الهندي، صفي الدين، **نهاية الوصول**، الجزء السابع، ص٢٧٨٠.

قادحا في سلامته ودليلا على كذبه أو نسخه[١]. أما بقية العلماء فقد خالفوا الحنفية بناء على أنه ليس كل ما تعم به البلوى تتوافر الدواعي على نقله خاصة إذا كان من الأحكام العملية ومن فروع[٢]. الدين فكان مدار النزاع على إثبات توافر الدواعي على نقل ما يقولون بأنه مما تعم به البلوى فإن تم إثبات ذلك علمنا أن الخبر لا بد وأن يكون مستفيضا وإلا كان ذلك علة قادحة في سلامته.

---

١ - النسفي، **كشف الأسرار**، الجزء الثاني، ص٥٢. ابن ملك، **شرح المنار**، ص٦٤٨.

٢ - الجويني، **البرهان**، الجزء الأول، ص٢٥٦-٢٥٧. الآمدي، **الإحكام**، الجزء الثاني، ص٣٤٠.

الفصل الثالث: مقاصد الأدلة التبعية ومبانيها.

ويشتمل على أربعة مباحث:

المبحث الأول : مقاصد الأجماع ومبانيه.

المبحث الثاني : مقاصد القياس ومبانيه.

المبحث الثالث : مقاصد الاستحسان ومبانيه.

المبحث الرابع : مقاصد الاستصلاح ومبانيه.

المبحث الأول: مقاصد الإجماع ومبانيه.

ويشتمل على ثلاثة مطالب.

المطلب الأول : منشأ حجية الإجماع.

ويشتمل على أربع مسائل:

المسألة الأولى : الخلاف في أن حجية الإجماع نقلية أم عقلية.

المسألة الثانية : منشأ الإجماع بناء على القولين.

المسألة الثالثة : أدلة الإجماع بين القطع والظن.

المسألة الرابعة : الآثار المترتبة على كون الإجماع حجة نقلية.

المطلب الثاني : من يعتبر قوله في الإجماع.

ويشتمل على أربع مسائل:

المسألة الأولى : أصل المسألة.

المسألة الثانية : رأي العوام.

المسألة الثالثة : خلاف العالم من غير المجتهدين.

المسألة الرابعة : خلاف المبتدع والفاسق من العلماء.

المطلب الثالث : متى ينعقد الإجماع.

ويشتمل على ست مسائل:

المسألة الأولى : أصل الإجماع.

المسألة الثانية : الإجماع السكوتي.

المسألة الثالثة : مستند الإجماع.

المسألة الرابعة : انقراض العصر.

المسألة الخامسة: عدد أهل الإجماع.

المسألة السادسة: الإجماع بعد الاختلاف.

الإجماع من الجمع، فحقيقة أجمع صار ذا جمع كألبن وأثمر[١]، والجمع تأليف المتفرق[٢]، ولذلك فإنه لا يقال إلا فيما يقبل التفرق.

والإجماع يطلق في استعمالات أهل اللغة بمعنيين:

الأول: العزم[٣]، نحو قوله تعالى: فأجمعوا أمركم ، وقوله –صلى ا عليه وسلم–: (لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل)[٤]. والإجماع بهاذ المعنى يتعدى بنفسه وبحرف الجر "على" تقول: أجمعت الأمر وعليه[٥]، وهو بهذا المعنى يتصور من الواحد ومن الجماعة[٦].

الثاني: الاتفاق[٧]، تقول: "أجمع العلماء على أن الصلاة واجبة". فلا يتعدى إلى غيره إلا بحرف الجر "على".

وأصل الإجماع بمعنييه واحد وهو تضام الشيء[٨] ونفي التشتت عنه، وعليه فالإجماع على هذا مشترك معنوي؛ لأن من عزم على أمر توجه إليه بكليته على جهة الحزم والجزم من غير تشتت[٩]، وإجماع الرجال على الأمر يحصل باتفاقهم عليه من غير تشتت آرائهم أو اختلافهم فيه.

وأما اصطلاحا فالإجماع يطلق على اتفاق العلماء من أمة سيدنا محمد –صلى ا عليه وسلم– على حكم شرعي[١٠].

---

[١] - الإيجي، **شرح مختصر المنتهى**، الجزء الثاني، ص٢٩.

[٢] - الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، ص٦٥٤.

[٣] - الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، ص٦٥٥. الكفوي، **الكليات**، ص٤٢.

[٤] - الترمذي، برقم: (٧٣٠) وابن ماجة، برقم: (١٧٠٠)

[٥] - الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، ص٦٥٥.

[٦] - الكفوي، **الكليات**، ص٤٢.

[٧] - الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، ص٦٥٥. الكفوي، **الكليات**، ص٤٢.

[٨] - ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، ص٣٠٧.

[٩] - السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٤٦٠.

[١٠] - الإيجي،شرح مختصر المنتهى، الجزء الثاني، ص٢٩. البخاري، صدر الشريعة، **التوضيح**، الجزء الثاني، ص٨٧.

المطلب الأول : منشأ حجية الإجماع.

ويشتمل على أربع مسائل.

المسألة الأولى : الإجماع حجة نقلية أم عقلية.

الإجماع حجة باتفاق أهل السنة والجماعة، وقد اختلف العلماء في مبنى حجيته هل هو العقل أم النقل؟ على قولين:

القول الأول: أن مبنى حجية الإجماع النقل؛ بمعنى أن الدليل السمعي قام على استحالة اتفاق أمة النبي –صلى الله عليه وسلم– على الخطأ في شيء من الأحكام الشرعية، وذلك كرامة وتشريفا لها من الله تعالى، وإلا فالعقل وحده إي بدون ملاحظة الأدلة النقلية لا يمنع من إمكان اتفاق الأمة بأسرها على الخطأ كما حصل للأمم السابقة[1]، وعليه فليس في الاتفاق نفسه من حيث هو دلالة على أن الحق ما وصل إليه أهل الإجماع، وإنما كان حجة قاطعة لقيام الدليل القاطع على أن الأمة معصومة عن الاجتماع على الخطأ. وقد ذهب إلى هذا القول جمهور العلماء.

القول الثاني: أن مبنى الإجماع العقل؛ بمعنى أن العقل وحده ودون ملاحظة أدلة النقل يدل على أن رأي أهل الإجماع يجب أن يكون هو الحق، إذ يستحيل اتفاق أهل الإجماع مع كثرتهم على قول واحد إلا إن كان هناك موجب لهذا الاجتماع وهو صدقه ومطابقته للواقع. وقد ذهب إلى هذا القول بعض العلماء كالإمام الجويني في البرهان والإمام الغزالي في **المنخول**.

المسألة الثانية: منشأ الإجماع بناء على القولين.

وتشتمل على فرعين:

الفرع الأول: منشأ حجية الإجماع بناء على أنه حجة نقلية.

منشأ حجية الإجماع أن قول العالم المبني على الرأي والاجتهاد ظني؛ بمعنى أن العالم يرى أن ما وصل إليه هو الحق مع إمكان الخطأ فيه، فإذا رأى المجتهد الثاني نفس الرأي فإنه يتقوى القول الأول به ولكن يبقى احتمال الخطأ ممكنا، وهكذا. فإذا قال بنفس القول جميع

---

[1] - الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الثاني، ص١٠٧. السرخسي، **أصول السرخسي**، الجزء الأول، ص٢٩٥. السبكي، **جمع الجوامع**، الجزء الثاني، ص٢٣٠.

العلماء نعلم إن ما وصل إليه هؤلاء جميعا هو حكم ا تعالى في المسألة قطعا[١]؛ بمعنى أن ا تعالى جعل اتفاق العلماء كاشفا عن حكمه الثابت في نفس الأمر، بحيث إذا انعقد الإجماع كان نفسه دالا على أن الحق في المسألة هو قول أهل الإجماع. وبالتالي فإن حجية الإجماع تتم على رأي المصوبة وعلى رأي المخطئة؛ لأن الكل متفق على أن الخلاف في "أن الحق ثابت عند ا تعالى أو راجع إلى رأي المجتهد" إنما هو في المسائل الاجتهادية، أما المسائل القطعية والتي تًعين الدليل القطعي في الدلالة عليها فإن الحق فيها واحد، فالمسألة قبل انعقاد الإجماع تكون ظنية فإذا انعقد الإجماع تصبح قطعية ويكون الحق فيها واحدا وهو ما انعقد عليه الإجماع على رأي كل من المصوبة والمخطئة[٢].

في حين أن الإمام الجصاص جعل منشأ الإجماع: أن ا تعالى وصف أهل الإجماع بالعدل والصدق[٣]، وجعلهم تعالى شهداء على من بعدهم[٤]، ولا يستحقون هذه الصفة إلا وقولهم حجة وشهادتهم مقبولة، قال الجصاص: **(الذي أقام الدلائل على صحة نبوة النبي عليه السلام وأيده بالمعجزات هو الذي حكم للأمة بالعدالة وصحة الشهادة فلم تخل الأمة من أن يكون قولها قد صار حقا وصدقا بدليل غير قولهم وهو حكم ا لها بذلك وشهادته لها به)**[5] ومبنى وصف ا تعالى إياهم بالصدق والعدالة عند الإجماع وقبول شهادتها حينئذ أن أهل الإجماع لا بد وأن يكون منهم من كان على هذه الصفة قطعا قال الجصاص: (وأما الأمة فقد حكم ا تعالى بالعدالة وصحة الشهادة على من بعدهم على معنى أنها تشتمل على من هذه صفته، فمتى وجدناها مجتمعة على شيء حكمنا بأنه حكم ا تعالى؛ لأن العدول الذين حكم ا بصحة شهادتهم قد قالت ذلك وقولها صدق)[٦].

علما بأن الإمام الجصاص قد بنى قوله في منشأ حجية الإجماع على قول المخطئة، بناء على أنه لا بد من عصمة الأمة الإسلامية عن الاتفاق على الخطأ وإلا ارتفعت التكاليف واندرست الرسالة وهو باطل؛ لأن الأدلة قامت على قيام حجية رسالة الإسلام إلى آخر

---

[١] - السرخسي، **أصول السرخسي**، الجزء الأول، ص٢٩٥.

[٢] - السرخسي، **أصول السرخسي**، الجزء الأول، ص٢٩٦.

[٣] - كما في قوله تعالى: وكذلك جعلناكم أمة وسطا وقوله تعالى: كنتم خير أمة أخرجت للناس تؤمنون با وتأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر

[٤] - كما في قوله تعالى: لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وقوله تعالى: وهو سماكم المسلمين من قبل وفي هذا ليكون الرسول شهيدا عليكم وتكونوا شهداء على الناس .

[٥] - الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الثاني، ص١٠٩.

[٦] - الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الثاني، ص١٠٩.

الزمان[١]. وإنما قلنا أن الإمام الجصاص بنى قوله على رأي المخطئة لأنه جعل الاتفـاق مـن الأمة على أمر إن كان خلاف حكم الله تعالى كانت الأمة جميعا على خطأ ولكنـه معـارض بقول المصوبة وهو أن المسائل الظنية التي لا دليل عليها ليس فيها لله تعالى حكم معين، وإنما حكم الله تعالى فيها ما وصل إليه المجتهدون برأيهم فيكون رأيهم دائما حقا. إلا أن قوله هـذا يصلح أن يكون دليلا في الأمور القطعية وهي الأصول دون الأحكام الفرعية، وبالتالي فإنـه يكون حجة بناء على رأي المصوبة والمخطئة، وبهذا قيد الإمام السرخسي الكلام فقال: (ومن أنكر كون الإجماع حجة موجبة للعلم فقد أبطل أصل الدين، فإن مدار أصول الـدين ومرجـع المسلمين على إجماعهم فالمنكر لذاك يسعى في هدم أصل الدين)[٢].

الفرع الثاني : منشأ حجية الإجماع بناء على أنه حجة عقلية:

أما منشأ الإجماع على قول الإمام الجويني فهو أن الاتفاق من أهل الآراء لا يمكن أن يكون إلا لقيام دليل قاطع على أن الحكم الثابت بالإجماع حجة، ومرجع ذلك إلى أن الإجمـاع إما إن ينعقد عن دلالة فيكون الإجماع كاشفا عنها فلا يجوز مخالفتها، وإما أن يكون عن أمارة وقد قامت الدلالة من أهل العصور التالية على إنكار مخالفة أهل الإجماع ولا يكون ذلـك إلا لقيام دليل قاطع على أن ما وصلوا إليه هو الحق، وإلا لاستحال اتفاقهم على الإنكـار علـى المخالف[٣]. فقول الإمام الجويني على التحقيق راجع إلى الجمع بين دلالـة العـرف وموجـب الدليل النقلي بمعنى أن الإجماع لا بد وأن يكون مستندا إلى دليل نقلي قطعي عادة كمـا بينـه هنا. وأما على رأي الإمام الغزالي فمنشأ حجية الإجماع دلالة العرف والعادة؛ فإنه يسـتحيل عادة أن يجتمع الجم الغفير على الخطأ مع توجههم لطلب الحق وحرصهم عليـه إذ يسـتحيل عادة أن يخطئوا جميعا مسالك الحق وأن يخفى عليهم منشأ الغلط في قولهم[٤]. فيكون الإجمـاع ثابتا بدلالة العرف والعادة أي بنفس اجتماعهم على الحكم الواحد كالعلم الثابت بالتواتر.

---

[١] - الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الثاني، ص١٠٧.

وبهذا نعلم أن دعوة العلمانية التجديد في الفقه والأصول ما هو إلا نقض للرسالة وإعـلان بعـدم صـلاحيتها وضرورة تجديدها برسالة حادثة منشأها العقل البشري الذي أصبح بزعمهم مستغنيا عن الأدلة النقلية بأصولها المعروفة.

[٢] - السرخسي، **أصول السرخسي**، الجزء الثاني، ص٢٩٦.

[٣] - الجويني، **البرهان**، الجزء الأول، ص٢٦٢-٢٦٣.

[٤] - الغزالي، **المنخول**، ص٣٠٧.

الحق أن الإجماع إنما ثبت بالسمع إذ ليس هناك ما يوجب عقلا عصمة المجتمعين عن الخطأ، وما ذهب إليه الإمام الجويني من إرجاع حجية الإجماع إلى ضرورة استناد المجمعين في اتفاقهم إلى الدليل القاطع يعارضه أنه يمكن أن يكون منشأ إجماعهم الشبهة لا الحجة فكـم من المبطلين مع كثرتهم وتفرقهم في الشرق والغرب قد اتفقت كلمتهم لأجل الشبهة[1] هذا الإمام الجويني نفسه نص على إمكان الإجماع بناء على الأمارة في الصورة الثانية.

المسألة الثالثة : أدلة الإجماع بين القطع والظن.

لما كان مبنى الإجماع النقل– بناء على الرأي الراجح– فإنه لا تثبت حجيته إلا بقيـام الأدلة القاطعة على أنه مصدر من مصادر الأحكام. وهذه الأدلة كثيرة من القرآن الكريم ومن السنة النبوية وهي تدل بمجموعها على عصمة الأمة الإسلامية عن الاجتمـاع علـى الخطـأ والضلال. ولا نريد أن نطيل في بيان هذه الأدلة، وإنما نريد أن نؤكد على أنها قطعيـة، وأن الأحاديث النبوية فيها متواترة تواترا معنويا[2]. فمدار الإجماع ليس على دليل واحد وإنما على مجموعة أدلة يحصل بها جميعا العلم القطعي بحجية الإجماع ووقوع التعبد به شرعا. علمـا بأن الإمام الرازي اكتفى في إثبات حجية الإجماع بالأدلة الظنية ولم يشترط القطع كمـا هـي طريقته في أن الأصول لا يجب أن تكون قطعية فقال: (الطريق الثالث: أنـا نسـلم أن هـذه الأخبار من باب الآحاد، وندعي الظن بصحتها، وذلك ما لا يمكن النزاع فيه، ثم نقول: إنهـا تدل على أن الإجماع حجة، فيحصل حينئذ ظن أن الإجماع حجة، وإذا كان كذلك وجب العمل به، لأن دفع الضرر واجب وهذا الطريق أجود الطرق)[3].

المسألة الرابعة : بعض ما يتفرع على كون الإجماع حجة نقلية.

من أهم الأمور التي تتفرع على كون الإجماع حجة نقلية ما يلي:

أولا: بناء على أن الإجماع حجة نقلية وأنه ثبت النقل بعصمة أمة الإسلام عن الخطأ والضلال، ولم يثبت مثل ذلك في حق غيرها من الأمم، بناء على ذلك كان إجماع أمة النبي – صلى الله عليه وسلم– حجة دون غيرها من الأمم؛ لأنه ليس هناك ما يمنع إمكان اتفاق أهـل تلك الأمم على الخطأ والوقوع في الضلال. كما في إجماع الفلاسفة على عقائـدهم الباطلـة واجماع النصارى وإجماع اليهود على ما وقع محرفا في التوراة والإنجيل.

---

[1] - الرازي، **المحصول**، الجزء الثاني، ص٨٣. الإيجي، **شرح مختصر المنتهى**، الجزء الثاني، ص٣٢.

[2] - الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الثاني، ص١١٢-١١٣. السرخسي، **أصـول السرخسـي**، الجـزء الأول، ص٢٩٩. السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٥٤٢.

[3] - الرازي، **المحصول**، الجزء الثاني، ص٣٧.

أما على قول الإمام الغزالي من أن الإجماع حجة عقلية فإن الإجماع لا يختص بالأمة الإسلامية وإنما هو عام في كل الأمم بناء على أن أحكام العرف لا تتفاوت باختلاف الأمم.

وأما الإمام الجويني الذي بنى قوله في حجية الإجماع على الجمع بين دلالة العـرف وموجب الدليل النقلي فإنه توقف في حجية إجماع غير الأمة الإسلامية لا بناء علـى إمكـان القدح في الأحكام العادية، وإنما لعدم العلم بأنهم كانوا ينكرون على من يخالف إجمـاع مـن سبقهم أم لا[١].

ثانيا: الإجماع حجة في الأحكام الشرعية سواء كانت عقائدية أو عملية، وليس حجـة في الأحكام الدنيوية؛ لأن الأدلة دلت على عصمة الأمة عن الخطأ في الدين فقط، فيبقى حالها فيما عدا ذلك من حيث إمكان الخطأ كحال باقي الأمم إلا أن يتعلق به عمل أو اعتقـاد لأنـه يلتحق بالأمور الدينية حينئذ[٢]. ولعله يمكن القول بحجية الإجماع في الأحكـام مطلقـا سـواء أكانت عقلية أو نقلية بناء على أن حجية الإجماع العقل المحض الذي قال به الإمام الغزالي.

ثانيا: لا يصح الاحتجاج بالإجماع في الأمور التي يتوقف عليها ثبوت حجيـة النقـل وإلا لزم الدور وهو باطل، وذلك نحو معرفة ا تعالى ومعرفة النبوة وصحة المعجزة وصفة العلم والحكمة والعدل تعالى[٣]. أما الأمور التي لا تتوقف على ثبوت السمع فيجوز التمسـك بالإجماع في إثباتها مثل الوحدانية وجواز الرؤية وخلق أفعال العباد والحساب ونحـو ذلـك[٤] وكذا في إثبات الأحكام الشرعية الأصلية والفرعية.

ثالثا : إجماع أهل المدينة والخلفاء الأربعة والشيخين والعترة وأهل البصـرة وأهـل الكوفة كل ذلك ليس حجة، لا لإمكان الخطأ عليهم عقلا، وإنما لعدم قيام الدليل الـدال علـى عصمتهم عن الخطأ والموجب اتباعهم والتقيد بأقوالهم[٥].

رابعا : الإجماع حجة في كل عصر سواء كان عصر الصحابة أو مـن بعـدهم؛ لأن الأدلة التي دلت على عصمة الأمة لم تفرق بين عصر الصحابة وبين غيرهم[١]. وغايـة مـا

---

[١] - الجويني، **البرهان**، الجزء الأول، ص٢٧٨. الإيجي، **شرح مختصر المنتهى**، الجزء الثاني، ص٣٤.

[٢] - الجويني، **البرهان**، الجزء الأول، ص٢٧٧.الإيجي،شرح مختصر المنتهـى، الجـزء الثـاني، ص٢٩. البخاري، صدر الشريعة، **التوضيح**، الجزء الثاني، ص٨٩.

[٣] - الإيجي،شرح مختصر المنتهى، الجزء الثاني، ص٤٤.

[٤] - السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٥٣٤.

[٥] - الرازي، **المحصول**، الجزء الثاني، ص٧٣و٧٥. السبكي، **جمع الجوامع**، الجزء الثاني، ص٢١٢-٢١٣.

يمكن أن يعارض به إمكان العلم بالإجماع في غير عصر الصحابة؛ لأنـه قـد يكـون فـي المجتهدين الخامل الذي لا يعرف ولا تعرف أقواله وهذا من الإشكالات القوية التي سلم بهـا بعض العلماء مثل الإمام الرازي في المحصول حيث قال: (والإنصاف أنه لا طريـق إلـى معرفة حصول الإجماع إلا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلـين يمكـن معـرفتهم بأسرهم على التفصيل)[٢]. والجواب أن إمكان الاطلاع على أقوال المجتهدين جميعا واشتهارها أمر ظاهر عادة خاصة إذا كانت المسألة من المسائل الفقهية المتداولة والمشتهرة بين النـاس كما أن لكل عالم رأي في المسائل الأصلية المذكورة في الكتب الفقهية. ومـا ذكـره الإمـام الرازي لا يمنع من الاحتجاج بالإجماع؛ لأنه قصد أنه لا يمكن القطع بحصول الإجماع وغاية ما يمكن الجزم به القول باتفاق العلماء بحسب الظاهر لعدم ظهور قول المخالف وعدم العلـم بقول المخالف ليس علما بعدم وجوده، وهذا الظن عنده كاف في التمسك بالإجماع بناء علـى أصله من عدم اشتراط القطع في الأصول. ويمكن القول بما ذكره الرازي بناء على أن القطع إنما يشترط في إثبات أصل الدليل لا في آحاده كما أن القرآن حجة قطعا وبعض وجوه دلالته ظنية فكل ما يفيد غلبة الظن من الأدلة المعتبرة يصح التمسك به في الأمور العملية[٣]، ومن هنا فإن المعتمد عند العلماء أنه يصح التمسك بالإجماع المنقول على سبيل الآحاد كما أنه يصـح التمسك بأخبار الآحاد[٤]. وبالمقابل فإنه يمكن معارضة الإمام الرازي بأن هناك مسائل لا بـد وأن يظهر فيها قول الموافق والمخالف قطعا لكونها من المهمات التي عليها المدار كمـا فـي المسائل الأصلية. والمراد بالإجماع الذي يتمسك به في الأصول الإجماع المنقول على سـبيل التواتر مثل جواز نصب المآذن وإقامة القباب على المساجد. وعلى كل من القولين فإن إجماع الصحابة ثابت قطعا ولذلك يتمسك به في تصحيح العقائد والأصول التي كان عليهـا جماعـة الصحابة -رضوان الله عليهم أجمعين-.

يبقى هنا كلام بالنسبة إلى الإجماع في عصر النبي –صلى الله عليه وسـلم– فـأكثر التعريفات تقيد الإجماع بقولهم "بعد عهد النبي –صلى الله عليه وسلم–". فهل الإجماع في عهد النبي –صلى الله عليه وسلم– معتبر أم لا؟.

---

[١] - الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الثاني، ص١١٨.السبكي، **جمع الجوامع**، الجزء الثاني، ص٢١٢.

[٢] - الرازي، **المحصول**، الجزء الثاني، ص٨.

[٣] - السرخسي، **أصول السرخسي**، الجزء الأول، ص٣٠٣.

[٤] - السرخسي، **أصول السرخسي**، الجزء الأول، ص٣٠٢. السمرقندي، **ميـزان الأصـول**، ص٥٣١-٥٣٢. الرازي، **المحصول**، الجزء الثاني، ص٦٦. الإيجي،شرح مختصر المنتهى، الجزء الثاني، ص٤٤.

الذي ذهب إليه جل العلماء أن شرط حجية الإجماع أن يكون بعد عهد النبي –صـلى ا عليه وسلم–.

في حين ذهب بعضهم إلى أن الإجماع حجة في كل زمان. وسيأتي أن المعتبر فـي الإجماع قول العالم المجتهد بناء على ذلك إذا قلنا بإمكان الاجتهاد في عهد النبي –صـلى ا عليه وسلم– يتصور الإجماع وإن قلنا بعدم إمكانه فلا يتحقق الإجماع حينئذ.

وأما الجصاص فبناء على أن منشأ حجية الإجماع عدالـة الأمـة وصـدقها، وهـذه الأوصاف متحققة للأمة في كل عصر، وهي في عصر النبي –صلى ا عليه وسـلم– أكثـر تحققا بانضمام قول النبي المعصوم إليهم فحينئذ يكون الإجماع حجة قاطعة. خاصة وأن الأدلة التي دلت على حجية الإجماع لم تفرق بين عصر وعصر فيكون تخصيص عصـر النبـي –صلى ا عليه وسلم- عن الحجية تخصيصا بلا دليل[١].

المطلب الثاني : من يعتبر قوله في الإجماع.

بناء على أن منشأ الإجماع هو أن رأي المجتهد وحده حجة لكنـه يحتمـل الصـواب والخطأ فإذا انضم إليه رأي أهل الإجماع يصبح الحق متعينا بما ذهب إليه أهل الإجماع، بناء على ذلك فالقاعدة أن الإجماع ينعقد بمن كان رأيه على سبيل الإنفراد حجة وهو المجتهد الذي يحتج بالأصول المعتبرة[٢]. وأما غير المجتهد ممن لا يعتبر رأيه انفرادا فإن الإجماع لا ينعقـد به أصلا وخلافه لا يقدح في الإجماع أيضا وتفصيل ذلك من خلال المسائل التالية:

المسألة الأولى : رأي العوام.

بناء على ما سبق فإن رأي العوام لا يعتبر في الإجماع[٣]؛ لأن قول العامي على سبيل الانفراد لا تتحقق فيه أصل الحجية وهو الوصول إلى الحكم على سبيل غلبة الظن؛ لأن ظـن العامي ليس معتبرا؛ لأنه لا يستند إلى ما يكون به ظنه مقبولا، وإذا كان الحال كذلك فإن رأيه لا يضر في الإجماع لا موافقة ولا مخالفة. قال الإمام الرازي : (لا عبرة بقول العـوام؛ لأن قول العامي بلا دلالة ولا أمارة فيكون خطأ، والعصمة من الخطأ لا تتصور إلا في حق مـن تتصور في حقه الإصابة، والعامي لا يتصور في حقه ذلك؛ لأن القول في الدين بغير طريـق

---

[١] - الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الثاني، ص١١٩-١٢٠.

[٢] - السبكي، ، **جمع الجوامع**، الجزء الثاني، ص٢١١.

[٣] - الجويني، **البرهان**، الجزء الأول، ص٢٦٤. الغزالي، **المستصفى**، الجـزء الأول، ص ١٨٢. الـرازي، **المحصول**، الجزء الثاني، ص٨٤. الإيجي،شرح مختصر المنتهى، الجزء الثاني، ص٣٣.

غير صواب. ولأن العامي ليس من أهل الاجتهاد فلا عبرة بقوله كالصبي والمجنون)[١]. لكـن لما كان العوام متبعين لعلمائهم في أمر الفتوى والأحكام معتقدون أن الحق مـا أجمـع عليـه الخواص فإنه يتصور أن ينسب الإجماع إلى الأمة قاطبة في كل ما اتفق عليه الأئمة والتزمه العوام[٢].

المسألة الثانية: خلاف العالم من غير المجتهدين.

بناء على الأصل السابق فإن كل عالم يعتبر قوله على سبيل الانفراد فـلا بـد مـن موافقته في انعقاد الإجماع، وكل من لا يعتبر قوله على سبيل الانفراد فلا يؤثر خلافـه فـي انعقاده. من هنا فإن رأي أهل أصول الفقه ممن لم يتمرسوا في العمل الفقهي وكذا أهل اللغـة والحديث والتفسير لا يؤثر في انعقاد الإجماع ولا في عدم انعقاده[٣]، بناء على هذا الأصـل إلا في مسألة ينبني الخلاف فيها على ما يدخل في اختصاصهم[٤].

المسألة الثالثة : خلاف المبتدع والفاسق من العلماء.

أما المبتدع –ونعني به العالم المجتهد من الفرق المبتدعة– فإن كان قوله على سـبيل الانفراد مقبولا بأن كان مبنيا على أصول الاجتهاد الصحيحة من التمسك بالكتـاب وجهـات دلالته أو بالسنة الصحية فقوله معتبر في الإجماع[٥]، وأما إن كان قوله مبنيا على أصول فاسدة ومناهج لا يصح التمسك بها في الاجتهاد فهذا لا يعتبر خلافه في الإجماع[٦]، كما لو بنى رأيـه على قول المعصوم من الأئمة أو على دلالة العقل المحضة من غير اسـتناد إلـى مصـحح شرعي.[٧].

---

[١] - الرازي، **المحصول**، الجزء الثاني، ص٨٤، بتصرف يسير.

[٢] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص١٨١- ١٨٢.

[٣] - الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الثاني، ص١٣٢. السرخسي، **أصول السرخسـي**، الجـزء الأول، ص٣١٢. السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٤٩١ -٤٩٢. الجويني، **البرهان**، الجزء الأول، ص٢٦٤.

[٤] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص١٨٣.

[٥] - السرخسي، **أصول السرخسي**، الجزء الأول، ص٣١١. الجـويني، البرهـان الجـزء الأول، ص ٢٦٦. الرازي، **المحصول**، الجزء الثاني، ص٧٧.

[٦] - الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الثاني، ص١٣٤. السرخسي، **أصول السرخسـي**، الجـزء الأول، ص٣١١. السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٤٩١.

[٧] - الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الثاني، ص١٣٢. وص١٣٤.

وأما العالم الفاسق فإن كان من أهل الاجتهاد وكان متمسكا في قوله بمسالك الاجتهاد الصحيحة فلا بد من اعتبار قوله في الإجماع؛ لأن المعصية لا تخرجه من الأمة[١]. ولأن قوله حجة في حق نفسه، وإن كان غيره يمنع من اتباعه لأجل فسقه إلا أن قوله معتبر في حد ذاته، ولذلك فإنه يؤثر في الإجماع[٢].

لكن إذا أردنا أن نفرع المسألة على أصل الجصاص ومن وافقه من العلماء -من أن منشأ الإجماع اتفاق العلماء الذي يتضمن قول أهل العدالة والصدق وأن الإجماع إنما ثبت لهذه الأمة على سبيل الكرامة من الله تعالى-، بناء على هذا الأصل فإن المبتدع والفاسق وكل من عرف بهوى أو بضلالة لا يعتبر قوله في الإجماع لا وفاقا ولا خلافا؛ لأنه ليس من أهل الكرامة من ناحية، ولظهور ما ينفاي عدالته وهو سوء المعتقد وانحراف المسلك. من هنا فهؤلاء خارجون بحسب ظاهر أحوالهم فيبقى القول منعقدا بما بقي من العلماء؛ لأن هؤلاء الباقيين بحسب ظاهر حالهم لا بد وأن يكون فيهم من تحققت فيه أوصاف العدالة وقبول الشهادة[٣].

على كل من الأصلين -أصل الجمهور وأصل الجصاص- فالمجتهد إن كان معروفا بالهوى وعدم الاحتياط في الفتوى واتباع المصالح السياسية كما في بعض الفتاوى المعاصرة فهذا قوله لا يعتبر أصلا ولا يعارض إجماع العلماء بل يعتبر قوله فسقا وابتداعا لخروجه عن إجماع العلماء[٤].

---

[١] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص١٨٣. الرازي، **المحصول**، الجزء الثاني، ص٧٨. السبكي، **جمع الجوامع**، الجزء الثاني، ص٢١١.

[٢] - الجويني، **البرهان**، الجزء الأول، ص٢٦٦.

[٣] - الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الثاني، ص١٣٢. السرخسي، **أصول السرخسي**، الجزء الأول، ص٣١١-٣١٢. السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٤٩١ -٤٩٢.

[٤] - السرخسي، **أصول السرخسي**، الجزء الأول، ص٣١٢.

المطلب الثالث : متى ينعقد الإجماع؟

الكلام في هذا المطلب من خلال المسائل التالية:

المسألة الأولى : أصل الإجماع.

ذكرنا أن الأصل في الإجماع أن قول كل واحد من الفقهاء يحتمل الخطأ والصواب وإذا انضم إليه الإجماع يصبح الحق متعينا فيه، وحتى يتحقق الإجماع لا بد من حصول الاتفاق منهم جميعا على حكم المسألة[١].

ويتبع الكلام في هذا الأصل مخالفة البعض هل يقدح في انعقاد الإجماع: الرأي المعتمد عند الجمهور أن الإجماع إنما ينعقد باتفاق الكل، وأن خلاف الواحد من العلماء يؤثر في انعقاده فلا يثبت الإجماع بدونه، وبالتالي فلا يكون رأي الأكثرية حجة أصلا[٢]. وأما الإمام الجصاص[٣] ومن وافقه من الحنفية[٤] فقد ذهبوا إلى أن الإجماع ينعقد برأي الأكثرية.

الحق أن قول المخالف إن رد لأجل شذوذه وعدم استقامته وفق أصول النظر والاجتهاد فإنه لا يضر ولا يقدح في انعقاد الإجماع؛ لأن قوله في نفسه ليس معتبرا على سبيل الانفراد فلا يعتبر على سبيل الإجماع، بل يكون الإجماع نفسه حينئذ دالا على بطلان قوله وتعيين الحق في طرف قول أهل الإجماع. من هنا نص بعض العلماء على أن مخالفة البعض لا تضر إن عد مبتدعا لأجل هذا الخلاف أصلا، كما في خلاف النظام لمشروعية القياس، وخلاف بعضهم لحجية خبر الواحد، وقول الشيعة بعدم صحة إمامة الخلفاء الثلاثة.

هذا التحقيق قد نص عليه الإمام الجصاص ومن وافقه وهناك نصوص من أحوال الصحابة تدل على ملاحظة هذا التفريق؛ أي التفريق بين من سوغ العلماء خلافه وبين من أنكروا عليه قوله وبالغوا في التشنيع عليه[٥].

---

[١] - البخاري، صدر الشريعة، **التوضيح**، الجزء الثاني، ص٨٨.

[٢] - الجويني، **البرهان**، الجزء الأول، ص٢٧٩. الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص١٨٦. الرازي، **المحصول**، الجزء الثاني، ص٧٨. الإيجي،شرح مختصر المنتهى، الجزء الثاني، ص٣٤. البخاري، صدر الشريعة، **التوضيح**، الجزء الثاني، ص١٠٠. التفتازاني، **حاشية التفتازاني** على شرح المنتهى، الجزء الثاني، ص٣٤. السبكي، **جمع الجوامع**، الجزء الثاني، ص٢١٢.

[٣] - الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الثاني، ص١٣٧

[٤] - السرخسي، **أصول السرخسي**، الجزء الأول، ص٢٩٦.

[٥] - الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الثاني، ص١٣٨-١٣٩. وانظر أيضا: السرخسي، **أصول السرخسي**، الجزء الأول، ص٣١٦. السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٤٩٣.

والذي ذهب إليه ابن الحاجب وعضد الدين الإيجي أنه ليس إجماعا قطعيا ولكنه حجة بحسب الظاهر ويبدو أنهما تمسكا في حجيته بنفس الأصل الذي ذكرناه هنا جاء في المختصر: (لم يكن إجماعا قطعيا؛ لأن الأدلة لا تتناوله، والظاهر أنه حجة؛ لبعد أن يكون الراجح متمسك المخالف)[١].

المسألة الثانية : الإجماع السكوتي.

الأصل في الاتفاق أن يكون بقول العلماء جميعا أو بقول بعضهم وفعل بعضهم؛ فإن الفعل ينزل منزلة القول في الموافقة.

وأما إن كان بقول البعض وسكوت الباقين مع اشتهار المسألة بين العلماء وهو المسمى بالإجماع السكوتي[٢] فقد اختلف العلماء في حجيته على قولين: الأول يقول بحجيته[٣]، والثاني يقول بعدم حجيته[٤].

منشأ قول الذين نفوا حجيته أن السكوت ليس بالضرورة أن يكون على سبيل الموافقة ومع الاحتمال لا يثبت الحكم[٥].

الحق أنه إن قامت القرائن على أن السكوت على سبيل الموافقة والإقرار فإنه يكون حجة وذلك لا يعرف إلا بمضي مدة كافية، وكون المسألة من المسائل المشتهرة التي تتوفر الدواعي للقول بها خاصة في المسائل التي يعتقد العالم بطلان قول المخالف فيها[٦]؛ لأن السكوت والحال كذلك لا يكون عادة إلا على سبيل الموافقة[٧]؛ لأنه لا يجوز أن تتفق همم العلماء وخواطرهم على كتمان خلاف ما هم معتقدون له من غير سبب يمنعهم من إظهاره[٨]، بل قد نص السرخسي على أن إظهار المخالف لقوله عند اشتهار قول خصمه واجب[٩]. وقد فصل علاء الدين السمرقندي الكلام في هذه المسألة وبين كيف أنه لا يستمر السكوت مع

---

[١] - ابن الحاجب، **المنتهى**، الجزء الثاني، ص٣٤.

[٢] - البخاري، صدر الشريعة، **التوضيح**، الجزء الثاني، ص٨٩.

[٣] - الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الثاني، ص١٤٠. السرخسي، **أصول السرخسي**، الجزء الأول، ص٣٠٣.

[٤] - الجويني، **البرهان**، الجزء الأول، ص٢٧١. الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص١٩١. الرازي، **المحصول**، الجزء الثاني، ص٦٧.

[٥] - السبكي، **جمع الجوامع**، الجزء الثاني، ص٢٢٥.

[٦] - السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٥١٦-٥٢٣.

[٧] - السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٥٢٣. البخاري، صدر الشريعة، **التوضيح**، الجزء الثاني، ص٩١-٩٢.

[٨] - الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الثاني، ص ١٤٠.

[٩] - السرخسي، **أصول السرخسي**، الجزء الأول، ص٣٠٨.

المخالفة[١]. والذي يؤيد هذا القول أيضا أنه لو اشترط القول الصريح في تحقق الإجماع لأدى ذلك إلى تعذر وقوعه وفي ذلك إبطال لحجيته[٢].

أما الذي ذهب إليه ابن الحاجب[٣] ووافقه عليه الإيجي[٤] فهو أن الإجماع السكوتي حجة بحسب الظاهر، ويصح التمسك به في الأحكام العملية، لكنه ليس إجماعا بالمعنى القطعي.

المسألة الثالثة : مستند الإجماع .

الأصل في الإجماع أنه يتحقق باتفاق العلماء على القول ولا بد في اتفاقهم من تحقق أمرين:

الأول: أن يكون قول كل واحد من العلماء على سبيل الانفراد حجة، ولا يكون كذلك إلا إن كان مستندا إلى دليل، ومن هنا ذهب جمهور العلماء إلى أن الإجماع لا ينعقد عن التبخيت[٥]- أي على سبيل المصادفة والتوفيق من غير سلوك طريق الاجتهاد المعروفة، بأن يلقي الله تعالى في المجتهدين علما ضروريا بالحق[٦]- ووجه بطلانه أن القول في الدين من غير دلالة أو أمارة خطأ فلو اتفقوا لكانوا مجمعين على الخطأ وذلك يقدح في الإجماع[٧]. وبناء على هذا الأصل ذهب بعض العلماء إلى أنه لا ينعقد الإجماع بالقياس ولا بخبر الواحد بناء على زعمهم بطلان حجيتهما أصلا[٨]، وقولهم هذا باطل كما هو معروف.

أما الذين قالوا بإمكان الإجماع عن التبخيت فبنوا قولهم على أن الإجماع حجة في نفسه ولو كان متوقفا على الدليل لكان ذلك مبطلا لفائدته[٩]. والجواب أن الإجماع ليس حجة بذاته وإنما حجة في تعين جانب الحق في قول المجمعين ولا يكون الترجيح إلا بعد إمكان الصواب كما قدمنا، وأيضا لا نسلم أن فائدة الإجماع تبطل بالتوقف على الدليل كما أن القياس

---

[١] - السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٥٢١-٥٢٢.

[٢] - الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الثاني، ص١٤٠.

[٣] - ابن الحاجب، **المنتهى**، الجزء الثاني، ص٣٧

[٤] - الإيجي، **شرح مختصر المنتهى**، الجزء الثاني، ص٣٨.

[٥] - السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٥٢٣. الرازي، **المحصول**، الجزء الثاني، ص٨٠. الإيجي، **شرح مختصر المنتهى**، الجزء الثاني، ص٣٩.

[٦] - السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٥٢٣.

[٧] - الرازي، **المحصول**، الجزء الثاني، ص٨٠. الإيجي، **شرح مختصر المنتهى**، الجزء الثاني، ص٣٩.

[٨] - السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٥٢٤. الإيجي، **شرح مختصر المنتهى**، الجزء الثاني، ص٣٩.

[٩] - السرخسي، **أصول السرخسي**، الجزء الأول، ص٣٠٢.

حجة وإن كان متوقفا على النص من الكتاب أو السنة، وأيضا الدليل لو كان ظنيا فإنه بالإجماع يرتقي إلى درجة القطع وإفادة العلم حتى يستغنى بوقوع الإجماع عن نقل الدليل والبحث عن كيفية دلالته على المدلول[١]. وبهذا تظهر بعض فوائد الإجماع[٢].

الأمر الثاني: اتفاق العلماء على الحكم الشرعي، ولما كان الاتفاق لا يمكن أن يحصل –مع اختلاف العقول وجهات النظر– إلا لأمر موجب لهذا الاجتماع، والأمر الموجب له هو الدليل أعم من كونه ظنيا أو قطعيا[٣]. في حين ذهب بعض العلماء منهم ابن جري الطبري إلى أن الإجماع لا يمكن أن ينعقد إلا بناء على الدليل القطعي[٤]. وهذا القول غير صحيح؛ لأن الاتفاق كما يكون بالدليل القطعي يمكن أن يكون بالدليل الظني، بدليل الوقوع والمشاهدة فإننا نجد العلماء من أصحاب المذاهب الفقهية متفقين على أقوالهم مع أن موجبها ظني[٥]، بل أكثر من ذلك نجد أصحاب الملل متفقين على أقوالهم وليس مبناها إلا الشبهة[٦]–والشواهد على ذلك كثيرة– فإذا أمكن الإجماع عن شبهة فلأن يمكن بموجب الأمارة أولى. والواقع يؤيد ذلك فإنه نقل عن الصحابة -رضي ا عنهم- الإجماع في كثير من الأحكام التي كان موجبها الأدلة الظنية مثل: إجماعهم على حد شارب الخمر وسواد العراق وإمامة أبي بكر[٧].

قال الإمام الغزالي في معرض رده على من استبعد انعقاد الإجماع بناء على الدليل الظني: (قلنا: إنما يستنكر فيما يتساوى فيه الاحتمال، وأما الظن الأغلب فيميل إليه كل واحد، فأي بعد أن يتفقوا على أن النبيذ في معنى الخمر في الإسكار فهو في معناه في التحريم، كيف وأكثر الإجماعات مستنده إلى عمومات وظواهر وأخبار آحاد)[٨].

هذا وقد أشار الإمام الجصاص في كلام **مفيد جدا** إلى كيفية انعقاد الإجماع بناء على الدليل الظني بقوله: (قيل له -أي لمن اشترط الدليل القطعي لانعقاد الإجماع–: هذا غلط؛ لأنه

---

[١] - الرازي، **المحصول**، الجزء الثاني، ص٨١. الإيجي، **شرح مختصر المنتهى**، الجزء الثاني، ص٣٩.

[٢] - الجويني، **البرهان**، الجزء الأول، ص٢٦٤. الإيجي،شرح مختصر المنتهى، الجزء الثاني، ص٣٠.

[٣] - الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الثاني، ص١٢١. السرخسي، **أصول السرخسي**، الجزء الأول، ص٣٠٢. السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٥٢٤. الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص١٩٦. الرازي، **المحصول**، الجزء الثاني، ص٨١.

[٤] - السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٥٢٣.

[٥] - الرازي، **المحصول**، الجزء الثاني، ص٨٢.

[٦] - الجويني، **البرهان**، الجزء الأول، ص٢٦٠.

[٧] - السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٥٢٧. الرازي، **المحصول**، الجزء الثاني، ص٨١.

[٨] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص١٩٦. الإيجي، **شرح مختصر المنتهى**، الجزء الثاني، ص٣٠.

يجوز أن يكون دليل الحكم ظاهرا جليا لا يحتاجون معه إلى استقصاء النظـر، فينـووا فـي هممهم التنبيه عليه، ويسبق إليه بعضهم، ويحتج به فيتبع الباقون، فلا يحصل هنـاك خـلاف، وإن كان أصله رأيا ومصدره عن اجتهاد. وجائز أن يكون دليل الحكم غامضـا خفيـا فـي الابتداء، فيختلفون، ثم يتجلى للجميع باستقصاء النظر، وكثرة الخوض، فيصدرون عن اتفاق، ثم لا ينقل إلينا مع ذلك ما كان بينهم فيه من التنازع والاختلاف؛ لأن وقوع الإجماع قد أغناهم عن ذلك في معرفة حكم الحادثة، ونقل الخلاف والمنازعة التي لا فائدة فيه)[١].

المسألة الرابعة : انقراض العصر:

الأصل في الإجماع اتفاق العلماء فمتى حصل الاتفاق منهم جميعا فقد انعقد الإجمـاع، ولا يشترط انقراض العصر[٢]، وبالتالي لا يحق لواحد من العلماء الرجـوع عـن قولـه؛ لأن الخلاف والاختلاف إنما يجوزان قبل تعين القول الحق فإذا تعين القـول بإجمـاع العلمـاء لا يجوز لأحد أن يخالفه برأيه كما لا يجوز لأحد أن يجتهد في معرض النص القطع[٣]. في حـين ذهب بعض العلماء إلى اشتراط انقراض العصر بمعنى أنه يجوز لأي واحد من أهل الإجماع أن يرجع عن قوله ويجوز لأي واحد من العلماء الذين نبغوا في حياة أهل الإجماع أن يخالفوا في المسألة. ولكن هذا الشرط لا يصح لأمرين:

الأول : أنه ليس هناك دليل أو موجب لمراعاة انقراض العصر[٤].

الثاني : أن هذا الشرط يعود على الإجماع بالتعذر واستحالة الوقوع؛ لأنـه مـا مـن عصر إلا وينبغ فيه علماء وهكذا بحيث لا يتصور انعقاد الإجماع ولا تظهر فائدتـه إلا فـي آخر الزمان، وفي ذلك تعطيل لحجيته وفائدته[٥].

---

[١] - الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الثاني، ص١٢٥.

[٢] - الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الثاني، ص١٤٢. السرخسي، **أصول السرخسـي**، الجـزء الأول، ص٣٠٨. الجويني، **البرهان**، الجزء الأول، ص٢٦٨. الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص١٩٢. الرازي، **المحصول**، الجزء الثاني، ص٦٢. الإيجي، **شرح مختصر المنتهى**، الجزء الثاني، ص٣٨. السـبكي، **جمـع الجوامع**، الجزء الثاني، ص٢١٥. البخاري، صدر الشريعة، **التوضيح**، الجزء الثاني، ص١٠١.

[٣] - السرخسي، **أصول السرخسي**، الجزء الأول، ص٣٠٨.

[٤] - الجويني، **البرهان**، الجزء الأول، ص٢٦٨. الغزالي، **المستصفى**، الجـزء الأول، ص١٩٢. الـرازي، **المحصول**، الجزء الثاني، ص٦٢.

[٥] - الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الثاني، ص١٤٣. السرخسي، **أصول السرخسـي**، الجـزء الأول، ص٣١٥.

المسألة الخامسة : عدد أهل الإجماع.

الأصل في الإجماع أنه ينبئ عن الاجتماع، وبالتالي فلا بد في أهل الإجماع أن يكونوا عددا يحصل بهم الاجتماع[١]، من غير أن يشترط فيهم أن يبلغوا عـدد أهـل التـواتر، ولا أن يكونوا بحيث لا يمكن اجتماع مثلهم على الخطأ عادة[٢]؛ لأن الإجماع حجة شـرعية وليسـت عقلية وبالتالي فإن حجيته تتحقق بكل ما ثبت أنه إجماع بالمعنى الشرعي، وهو اتفاق علمـاء العصر، ولذلك فأقل ما ينعقد به الإجماع أن يكونوا ثلاثـة علمـاء. فـي حـين أن الأسـتاذ الإسفريني قال بانعقاد الإجماع بقول الواحد من الأمة؛ لأنه قد تحقق فيه التفرد في القول وعدم المخالفة من الغير فيكون إجماعا، قال الإمام الجويني في بيانه لقول الإسفرايني: (يجـوز ألا يبقى في الدهر إلا مفت واحد، ولو اتفق ذلك فقوله حجة كالإجماع)[٣] والحق أن قولـه حجـة بمعنى أنه يلزم كل الأمة أن تتبعه في قوله لتعين الرجوع إليه في أمر الفتوى ومعرفة أحكـام الدين، ولكنه ليس إجماعا لعدم تحقق الاتفاق الذي هو ركن الإجماع. فقول الواحد من الأمـة حجة ما لم يظهر له مخالف بالمعنى الذي ذكرناه هنا. أو يكون معنى قوله أنه إجماع بـالنظر إلى مساعدة الأمة له وقبولهم لقوله[٤].

الحاصل أن أصل الخلاف في جواز انحطاط أهل الإجماع عن عدد التواتر راجع إلى أن الإجماع حجة عقلية أم نقلية[٥].

المسألة السادسة : الإجماع بعد الاختلاف.

الأصل في الاجتهاد أنه لا يقع مباشرة كما نبه على ذلك الإمام الجصاص، وإنما يكون نتيجة البحث والنظر في المسألة وتداول الأقوال الممكنة فيها، فإذا كان كل عالم يتبنى قولا من الأقوال ويحاول البحث في صحته ويناظر العلماء ويتباحث معهم فيه، فذهابه إلى هذا القول لا يعبر عن حقيقة رأيه؛ لأنه ليس نتيجة اجتهاد تام منه، ولأنه لم يحصل له به غلبة الظن التـي يثبت به الحكم في حقه وفي حق غيره، وإنما يعبر عن رأيه إن كان ذلك بعـد مضـي فتـرة

---

[١] - الإيجي، **شرح مختصر المنتهى**، الجزء الثاني، ص٣٧. السبكي، **جمع الجوامع**، الجزء الثاني، ص٢١٤.

[٢] - السرخسي، **أصول السرخسي**، الجزء الأول، ص٣١٣. الإيجي، **شرح مختصر المنتهى**، الجزء الثـاني، ص٣٦. السبكي، **جمع الجوامع**، الجزء الثاني، ص٢١٤.

[٣] - الجويني، **البرهان**، الجزء الأول، ص٢٦٧.

[٤] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص١٨٨- ١٨٩.

[٥] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص١٨٨. الرازي، **المحصول**، الجزء الثاني، ص٨٥الإيجي، **شـرح مختصر المنتهى**، الجزء الثاني، ص٣٦.

التأمل واستقرار رأيه على الحكم. بناء على ذلك فإنه يجوز للمجتهد أن يرجع عن رأيه ما دام العلماء في فترة النظر والتأمل وما دام الإجماع لم ينعقد[١]، وأما إذا استقرت آراء العلماء بعـد ذلك على رأي واحد فإنه ينعقد الإجماع على هذا القول، ولا يضر الخلاف قبل ذلك؛ لأنه ليس اتفاقا منهم على جواز الاختلاف[٢].

ولكن إن استقر رأيهم -بعد مضي فترة التأمل- على رأيين مثلا كان ذلك منهم اتفاقـا على أن المسألة خلافية وأن الحق لا يخرج عن هذه الأقوال[٣]، وبالتالي فإن الإجماع على أحد القولين بعد ذلك لا ينفي صحة القول الآخر-خاصة وأن قول الميت معتبر ولا ينتهي بمـوت صاحبه[٤]-، كما لا يجوز لأحد أن يحدث قولا ثالثا في المسألة[٥]؛ (لأننا قـد علمنـا بدلالـة الإجماع أن الحق لا يخرج عنهم. فلو جاز إبداع قول لم يقل به واحد منهم لما أمنا أن يكـون هذا القول هو الصواب وأن ما قالوه خطأ فيوجب ذلك جواز إجماعهم على الخطأ وذلك مأمون وقوعه منهم)[٦].

---

[١] - الإيجي، **شرح مختصر المنتهى**، الجزء الثاني، ص٤٣.

[٢] - السرخسي، **أصول السرخسي**، الجزء الأول، ص٣٠٨. الرازي، **المحصول**، الجزء الثاني، ص٥٧.

[٣] - السرخسي، **أصول السرخسي**، الجزء الأول، ص٢٩٦. البخاري، صدر الشـريعة، **التوضـيح**، الجـزء الثاني، ص٩٢.

[٤] - الإيجي، **شرح مختصر المنتهى**، الجزء الثاني، ص٤٢.

[٥] - الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الثاني، ص١٥٤. السرخسي، **أصول السرخسـي**، الجـزء الأول، ص٣١٠. الجويني، **البرهان**، الجـزء الأول، ص٢٧٣. الغزالـي، **المستصـفى**، الجـزء الأول، ص ١٩٩. الإيجي، **شرح مختصر المنتهى**، الجزء الثاني، ص٣٩.

[٦] - الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الثاني، ص١٥٤.

المبحث الثاني : مقاصد القياس ومبانيه.

ويشتمل على مطلبين

المطلب الأول: قياس العلة.

ويشتمل على ثلاث مسائل:

المسألة الأولى : مفهوم قياس العلة وحقيقته.

المسألة الثانية : منشأ حجيته.

المسألة الثالثة: مسالك التعليل.

المطلب الثاني : قياس الشبه.

القياس في اللغة: بمعنى التقدير[١]، يقال: "قست الثوب بالذراع" أي قدرته به، والتقدير نسبة بين شيئين تقتضي المساواة بينهما. فالمساواة لازمة للتقدير[٢]، إلا أن الشائع استعمال القياس في لازمه بحيث يفهم منه التسوية بين شيئين من غير قرينة[٣].

وفي اصطلاح العلماء يطلق على تسوية فرع لأصل في الحكم لأمر يقتضي هذه التسوية. لذلك كان لا بد فيه من أصل وفرع وحكم وأمر جامع بينهما.

والقياس عند الأصوليين قريب من الدليل التمثيلي –وهو: الاستدلال بالجزئي على الجزئي، إلا أن القياس يختلف عنه من حيث إنه يقصد به التوصل إلى حكم شرعي[٤] فكان لا بد فيه من كون الأصل -الذي يقاس عليه- منصوصا على حكمه، وأيضا لا بد وأن يكون القياس على وجه يقع به غلبة الظن بقصد الشارع التسوية بين الأصل والفرع في الحكم[٥] وذلك: بثبوت أصل التعبد بالقياس، وباشتماله على أمر جامع يقع به تعدية حكم الأصل إلى الفرع من غير مانع[٦]، والمرجع في ذلك كله إلى وضع الشارع ومن هنا كان القياس حجة نقلية.

وقصد الشارع التسوية بين الأصل المنطوق به والفرع المسكوت عنه في الحكم يمكن أن يكون لوجوه أربعة هي:

أولا : إلحاق الشيء بالمنصوص لكونه في معناه من غير بحث عن علة الحكم[٧] -ولذلك فإنه يصح التمسك به في حكم لا يعلل، وفي حكم يعلل ولكن لم تتعين علته-[٨]. وهو الذي اصطلح الإمام الغزالي وغيره[٩] على تسميته: "تنقيح المناط" ويسمى أيضا بالقياس

---

[١] - الجوهري، **الصحاح**، الجزء الثالث، ص٩٦٧. ابن منظور، **لسان العرب**، الجزء السادس، ص١٨٧.

[٢] - الآمدي، **الإحكام**، الجزء الثالث، ص١٦٤.

[٣] - الأنصاري، **فواتح الرحموت**، الجزء الثاني، ص٢٤٦.

[٤] - السبكي، **جمع الجوامع**، الجزء الثاني، ص٢٥٧.

[٥] - الجويني، **البرهان**، الجزء الثاني، ص٥٨-٥٩. الإيجي، **شرح مختصر المنتهى**، الجزء الثاني، ص٢٠٤-٢٠٥.

[٦] - الشافعي، **الرسالة**، ص٤٧. الجويني، **التلخيص**، ص٤٣٤. **والبرهان**، الجزء الثاني، ص٥. السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٦٢٦.

[٧] - الجويني، **البرهان**، الجزء الثاني، ص٢١، وص٦١. الإيجي، **شرح مختصر المنتهى**، الجزء الثاني، ص٢٤٨.

[٨] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٢٨٧.

[٩] - الرازي، **المحصول**، الجزء الثاني، ص٢١٩. الإيجي، **شرح مختصر المنتهى**، الجزء الثاني، ص٢٤٨. السبكي، **جمع الجوامع**، الجزء الثاني، ص٣٣٧. الزركشي، **البحر المحيط**، الجزء الرابع، ص٢٢٧.

الجلي[١]. وهو يقوم على تجريد السبب الذي أنيط الحكم به عن الأوصاف الغريبة التي تقارنـه والتي لا مدخل لها في إضافة الحكم إليها -بما علم من عادة الشرع في مـوارده ومصـادره وأحكامه أنه لا مدخل لها في التأثير-، فيتم حذفها عن درجة الاعتبار مما يعطي الحكم سـعة في التطبيق[٢].

مثاله: وجوب كفارة الإفطار بالجماع في نهار رمضان، فإن النص ورد فـي وجـوب الكفارة على الأعرابي الذي سأل عن الحكم في حقه نفسه عندما وطء في نهار رمضان، فيعلم بتنقيح المناط أنه لا اختصاص في هذا الحكم لشخصه ولا لكونـه أعرابيـا ولا لخصوصـية رمضان الذي أفطر فيه، فيثبت الحكم بالنص عند ذلك في حق كل من أفطر بالجماع في نهار أي رمضان إلى قيام الساعة[٣].

وهذا النوع من الاستدلال يقول به أكثر منكري القياس[٤]، وقد أنكر بعض العلماء عـده من القياس أصلا[٥]، كما هو الحال عند الحنفية[٦] فـإنهم سـموا هـذا النـوع مـن التصـرف بالنصوص: "استدلالا" أي استدلال بدلالة النص وليس قياسا، ولذلك أجازوا التمسك بـه فـي "الحدود والكفارات والمقدرات" مع منعهم القياس فيها[٧]. وكذا الحال عند بعض الشافعية وهـم الذين خصوا القياس بقياس العلة[٨] . وأصل الخلاف في عده من القياس أو خرجا عنه راجـع

---

[١] - الأصفهاني، **شرح المنهاج**، الجزء الثاني، ص٦٦١.

[٢] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٢٣١.

[٣] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٢٣١.

[٤] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٢٣١. منون، عيسى، **نبراس العقول**، ص٥٠.

[٥] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٢٨٧.

[٦] - ابن الهمام، **التحرير**، الجزء الثالث، ص٢٩٥. وكذا الحال عند بعض الشافعية وهم الذين خصوا القيـاس بقياس العلة جاء في المنتهى وشرحه: (الاستدلال عند الشافعية: ما ليس بنص ولا إجمـاع ولا قيـاس علـة ويدخل فيه القياس بنفي الفارق وهو الذي سماه قياسا في معنى الأصل وقياس التلازم) أهـ.

[٧] - الجويني، **البرهان**، الجزء الثاني، ص٦١. - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثـاني، ص٢٨٧. المحلـي، **شرح جمع الجوامع**، الجزء الثاني، ص٢٤٤. الزركشي، **البحر المحيط**، الجزء الرابع، ص٢٢٧.

[٨] - ابن الحاجب، **المنتهى**، الجزء الثاني، ص٢٨٠. الإيجي، **شـرح مختصـر المنتهـى**، الجـزء الثـاني، ص٢٨١.

إلى اختلاف الأصوليين في اشتراط "كون دليل حكم الأصل غير شامل لحكم الفـرع"[١] فمـن اشترط هذا الشرط أخرجه عن القياس ومن لم يشترطه لم يخرجه بل عده نوعا منه[٢].

ويدخل في هذا النوع ما سماه بعضهم بإلغاء الفارق[٣] بأن يبين عدم تأثير الفـارق فـي ثبوت الحكم، فيثبت الحكم لما اشتركا فيه بشرط أن يكون نفي الفارق مقطوعا بـه أو يكـون تأثير الفارق فيه ضعيفا[٤]، كإلحاق المرأة بالرجل في غالـب التكـاليف؛ لأن الفـرق بينهمـا الذكورة، ولا تأثير لها في كثير من التكاليف[٥]. جاء في حاشية العطار: (والقياس فـي معنـى الأصل وهو المسمى بإلغاء الفارق وتنقيح المناط)[٦]

ثانيا : إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق عن طريق الفحوى والتنبيه المعلـوم. كإلحـاق الضرب وأنواع التعنيف بالنهي عن التأفف،[٧] وهذا النوع لا خلاف في حجيته ولكن الخـلاف وقع في عده من القياس[٨].

الذي صار إليه معظم الأصوليين أن هذا ليس معدودا من أقسام الأقيسة بل هو متلقـى من مضمون اللفظ، والمستفاد من تنبيه اللفظ وفحواه كالمستفاد من صيغته ومبناه؛ فإن العقـل يسبق إلى القضاء به وإن لم ينظر في كونه معللا ولو قدر معللا فلا يتوقف الإلحـاق علـى تعيين علته المستنبطة[٩]، وبناء على ذلك قال به أكثر نفاه القياس. ومن سماه قياسا فمتعلقه أنـه ليس مصرحا به[١٠].

---

[١] - الإيجي، **شرح مختصر المنتهى**، الجزء الثاني، ص٢١٣. السبكي، **جمـع الجوامـع**، الجـزء الثـاني، ص٢٩٦.

[٢] - ابن الهمام، **التحرير**، الجزء الثاني، ص١٥٧. ابن أمير الحـاج، **التقريـر والتحبيـر**، الجـزء الثـاني، ص١٥٧.

[٣] - السبكي، **جمع الجوامع**، الجزء الثاني، ص٣٣٨.ابن الهمام، **التحرير**، الجزء الثالث، ص٢٩٥. الزركشي، **البحر المحيط**، الجزء الرابع، ص٤٥.

[٤] - السبكي، **جمع الجوامع**، الجزء الثاني، ص٣٨٠.

[٥] - الأصفهاني، **شرح المنهاج**، الجزء الثاني، ص السبكي، **جمع الجوامع**، الجزء الثاني، ص٣٨١-٣٨٢.

[٦] - العطار، **حاشية العطار** على جمع الجوامع، الجزء الثاني، ص٣٨١.

[٧] - الجويني، **البرهان**، الجزء الثاني، ص٦١.

[٨] - الجويني، **البرهان**، الجزء الثاني، ص٦١. الرازي، **المحصول**، الجزء الثـاني، ص٢٦٦. الأصـفهاني، **شرح المنهاج**، الجزء الثاني، ص٦٦١. الزركشي، **البحر المحيط**، الجزء الرابع، ص٣٤. منـون، عيسـى، **نبراس العقول**، ص٤٢.

[٩] - الجويني، **البرهان**، الجزء الثاني، ص٦١.الزركشي، **البحر المحيط**، الجـزء الرابـع، ص٣٤. منـون، عيسى، **نبراس العقول**، ص١٩٦.

[١٠] - الجويني، **البرهان**، الجزء الثاني، ص٦١.

ثالثا : إلحاق الشيء بغيره لمشاركته إياه في علة الحكم[١]. والعلة التي يثبت بها حكم الأصل قد تكون منصوصة وقد تكون مستنبطة[٢].

إن كانت منصوصة فغالب العلماء على جواز التمسك بها في تعميم الحكم على كل فرد تصدق عليه علة الأصل. وقد اختلف هؤلاء في أن إثبات الحكم في غير المنصوص هل هو بالنص أم بالقياس؟[٣]. والحق أنه بالقياس؛ لأن النص لم يدل إلا على حكم الأصل وعلى علته، ولو لم يثبت قصد المتكلم بالنص على العلة تعدية الحكم بها إلى كل فرع لم يجز لأحد أن يعدي الحكم إليه، لذلك كان التمسك به متفرعا على التعبد بالقياس وقصد تعميم الحكم به[٤].

وأما إن كانت العلة مستنبطة بوجه من وجوه التعليل فهو الذي يصدق عليه مفهوم القياس مطلقا[٥]، وهو الذي خالف أصحاب الظواهر والشيعة وبعض المعتزلة في حجيته[٦]. مثاله: أن يحكم الشارع في محل بالتحريم من غير أن يتعرض لعلة الحكم فنستنبطها بالرأي والنظر من ثم نقيس على الأصل غيره مما تحققت فيه علة الحكم، كما في تحريم شرب الخمر فإننا نعلم من خلال مسالك التعليل أنها حرمت لكونها مسكرة فنقيس عليها النبيذ في تحريم شربه لكونه مسكرا أيضا[٧].

رابعا : إلحاق الشيء بغيره لكونه مشابها له في الصورة أو في أكثر الأحكام[٨] من غير أن يعتقد أن الأوصاف التي شابه فيها الفرع الأصل هي علة حكم الأصل ومناطه[١]. وهذا

---

[١] - الشافعي، **الرسالة**، ص٤٧. الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الثاني، ص٢٠١. الجويني، **التلخيص**، ص٤٦٤. **والبرهان**، الجزء الثاني، ص٦١.

[٢] - الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الثاني، ص٢٠١.

[٣] - الجويني، **التلخيص**، ص٤٥٤. **والبرهان**، الجزء الثاني، ص١٦-١٧. الأنصاري، **فواتح الرحموت**، الجزء الثاني، ص٣١٦. الزركشي، **البحر المحيط**، الجزء الرابع، ص٢٨.

[٤] - الجويني، **التلخيص**، ص٤٥٥. وص٤٥٧. **والبرهان**، الجزء الثاني، ص١٩. **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٢٧٢. الرازي، **المحصول**، الجزء الثاني، ص٢٦٤. ابن الحاجب، **المنتهى**، الجزء الثاني، ص٢٥٣. الإيجي، **شرح مختصر المنتهى**، الجزء الثاني، ص٢٥٣. المحلي، **شرح جمع الجوامع**، الجزء الثاني، ص٢٥٢. الأصفهاني، **شرح المنهاج**، الجزء الثاني، ص٦٥٨. الزركشي، **البحر المحيط**، الجزء الرابع، ص٢٩.

[٥] - الجويني، **التلخيص**، ص٤٦٤. الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٢٨٧.

[٦] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٢٣٣.

[٧] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٢٣٣.

[٨] - الجويني، **التلخيص**، ص٤٦٤. **والبرهان**، الجزء الثاني، ص٦١. الزركشي، **البحر المحيط**، الجزء الرابع، ص٣٦.

النوع قال به بعض العلماء وخالف فيه كثير من الذين يحتجون بالقياس. مثاله قول الإمام أحمد في نفي الوجوب عن الجلسة الأخيرة في الصلاة ذات الأربع: هذه جلسة مشروعة في الصلاة يجب أن لا تكون واجبة قياسا على الجلسة الأولى، فاعتبر الشبه في الصورة. وقـول الإمـام الشافعي: قيمة العبد تجب بالغة ما بلغت لأن العبد أشبه بالأموال في الأحكام الكثيـرة ويشـبه الأحرار في قليل الأحكام، فاعتبر كثرة الشبه في الأحكام[٢].

والذي يهمنا من هذه الوجوه قياس العلة، وقياس الشبه؛ لأن المدار عليها فـي حجيـة القياس ووجوه الاحتجاج به وذلك من خلال المطلبين التاليين:

المطلب الأولى: قياس العلة.

يشتمل على ثلاث مسائل هي:

المسألة الأولى : مفهوم قياس العلة وحقيقته.

يعرف قياس العلة بأنه: حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما[٣]. وإذا أطلق لفظ القياس في اصطلاح العلمـاء فإنه ينصرف إليه خاصة ولا يطلق على غيره إلا مقيدا[٤].

والقياس في حقيقته استدلال بالنص[٥]؛ وذلك أن الاستدلال كما يكون بمنطوق النص وما يرجع إليه يكون بمعقوله وما يقصد منه، وكل من الاستدلالين موضوع من الشـارع وراجـع إلى بيانه، فا تعالى كما جعل ألفاظ النصوص الشرعية معرفات على أحكامه جعل معانيهـا المعقولة منها علامة على أحكام كل الوقائع التي تصدق عليها[٦] بوضع من ا تعالى وتوقيـف منه[٧].

---

[١] - الجويني، **التلخيص**، ص٤٦٤. **والبرهان**، الجزء الثاني، ص٢١. الغزالي، **المستصفى**، الجـزء الثـاني، ص٣١١.

[٢] - السمرقندي، **ميزان الأصـول**، ص٦٠٨-٦٠٩. الجـويني، **التلخـيص**، ص٤٦٤.الشـافعي، **الرسـالة**، ص٢٤٤. الزركشي، **البحر المحيط**، الجزء الرابع، ص٣٦-٣٧.

[٣] - الجويني، **البرهان**، الجزء الثاني، ص٥. الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٢٢٨. ابـن الحاجـب، **منتهى الوصول**، ١٦٧. الزركشي، **البحر المحيط**، ص٨٥.

[٤] - الإيجي، **شرح مختصر المنتهى**، الجزء الثاني، ص٢٠٥.

[٥] - الشافعي، **الرسالة**، ص٤٧.

[٦] - الشافعي، **الرسالة**، ص٤٦. الجويني، **التلخيص**، ص٤٣٠. البخاري، علاء الدين، **كشف الأسرار**، الجزء الثالث، ص٥٢٩.

[٧] - الجويني، **التلخيص**، ص٤٧٩. الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٢٣٨.

فالتعبد بالقياس ثابت بالنقل كدليل يرشد إلى حكم الله تعالى في الوقائع المستجدة[١]، ومدار القياس على التسوية بين الأصل والفرع في علة الحكم -بلا فارق موجب للاختلاف- فإن ثبتت هذه التسوية يلزم عنها ثبوت مثل حكم الأصل للفرع، وكل من حكم الأصل والفرع ثابت أزلا، إلا أن الله تعالى نص على حكم الأصل وأرشد إلى علته وأناط تعرف حكم المستجدات بفعل المجتهد من خلال القياس الذي يتمسك فيه بمعقول النص[٢]؛ وكأن الله تعالى قال: "حرمت الخمر وإذا غلب على ظنكم أني حرمتها لإسكارها فأثبتوا الحرمة لكل مسكر"[٣].

من هنا فإن عمل المجتهد في حقيقته علامة ووسيلة للكشف عن الحكم الشرعي الثابت أصلاً، والقائس لا يثبت الحكم الشرعي وإنما يكشف عنه[٤]، أي يكشف أن الحكم الثابت للأصل متناول للفرع أيضاً؛ لأن العلة التي اقتضت ثبوت الحكم للأصل متحققة فيهما. وإشارةً إلى هذه المهمة عرف إمام الهدى أبو منصور الماتريدي القياس بأنه: "إبانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علته في الآخر"[٥]؛ (لأن إثبات الحكم وتحصيله وإيجاده فعل الله تعالى فهو المثبت للأحكام، وأما القياس ففعل القياس وهو تبيين وإعلام أن حكم الله تعالى كذا وعلته كذا وهما موجودان في الموضع المختلف فيه)[٦].

وبناء على ما سبق فإن العلة عبارة عن أمارة من الله تعالى وهي تنزل منه تعالى منزلة القول[٧].

وبعبارة أخرى: الفعل الذي يفعله القائس أو المجتهد ما هو إلا رد الفرع إلى الأصل لوجود العلة التي تجمع بينهما وتقتضي تساويهما ومن ثم اشتراكهما في الحكم. ومن هنا فالقياس يكون في حكم أراد له الشارع العموم ونص على فرع منه على سبيل الاعتناء لا على سبيل الاختصاص وأبقى البقية الكثيرة بغير نص مباشر؛ لأنه لا يمكن استيعابها على إيجاز التشريع وتطور الوقائع وكثرة الفروع التي لا تحصى في كل زمان، وترك للمجتهد مهمة

---

[١] - الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الثاني، ص٢٥١. البزدوي، **أصول البزدوي**، الجزء الثالث، ص٤٩١. السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٥٦٨. الغزالي، **أساس القياس**، الطبعة الأولى، مكتبة العبيكان، الرياض، (١٤١٤-١٩٩٤).

[٢] - الإيجي، **شرح مختصر المنتهى**، الجزء الثاني، ص٢٠٤-٢٠٥.

[٣] - الغزالي، **المستصفى**، لجزء الثاني، ص٢٣٧.

[٤] - الجويني، **البرهان**، الجزء الثاني، ص١٤. البخاري، علاء الدين، **كشف الأسرار**، الجزء الثالث، ص٤٩١. العطار، **حاشية العطار** على جمع الجوامع، الجزء الثاني، ص٢٤٠.

[٥] - السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٥٥٤.

[٦] - السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٥٥٤.

[٧] - الجويني، **التلخيص**، ص٤٧٩. ومثله أيضا ص٤٣٥.

الكشف عن حكم كل فرع وجدت فيه علة الحكم الثابت للأصل، فيثبت الفقيه التسوية بينهما في الحكم بناء على ذلك.

فالشارع إذا قال: "الخمر حرام" كان هذا الحكم محمولاً على مسمى واحد وهو "الخمر" ومن المعروف أن الخمر كلفظ يطلق في اللغة على مشروب خاص مسكر مأخوذ من العنب ولا يسمى غيره خمراً سواء كان مسكراً كالمأخوذ من التمر أو كان مأخوذاً من العنب ولا يسكر. ومن هنا فالأصل أن هذا الحكم خاص بالخمر ليس متناولاً في نفسه لحكم غيره، ولكن الشارع إذا نص على حكم فرد من الأفراد إما أن يريد به الخصوص وإما أن يريد به العموم، فإذا ثبت أن الشارع أراد منه الخصوص فعندها يجب أن يقتصر في الحكم على ما ورد عليه النص ولا يجوز تعديته إلى غيره. أما إذا ثبت أن هذا الحكم أريد به العموم فحينئذٍ ينبغي أن يكون النص متناولاً لجميع الأفراد التي تشترك مع الأصل في مقتضى العموم، فلو كان مقتضى العموم هو الإسكار فإن هذا الحكم يكون منطبقاً على كل شراب مسكر بقطع النظر عن مسماه. وبالتالي يكون تخصيص الحكم بالخمر على سبيل المثال فلا يكون للخمر مفهوم[١] ولا للحكم خصوص[٢]، ويكون معنى هذا الحكم حرمتَ الخمر لإسكارها أو حرمت كل مسكر. ويعرف مقتضى العموم بالنص أو بالإجماع أو بالإيماء أو بالسبر والتقسيم أو غيرها من مسالك العلة التي ذكرها العلماء وأحاطوا بها غاية الإحاطة من حيث التحقق من الشروط وانتفاء النواقض والتي تجعل المجتهد مطمئناً إلى تعليل النص وعلة الحكم[٣].

بناء على هذا الكلام فإن القياس يقوم على تعيين علة الأصل فإذا تعينت فإن هذه العلة تؤثر في انطباق حكم الأصل على جميع الفروع التي تتحقق فيها هذه العلة بناء على أن العلة أمارة وعلامة على حكم الفروع فقط، والحق أنها علامة على حكم الأصل والفرع معا فتكون العلة علامة على ثبوت النص فيهما[٤] ومن هنا فإن حقيقة القياس أنه يغير وصف النص من الخصوص إلى العموم بناء على أن الحكم مطلقا في الفرع أو في الأصل معلق بالمعنى الذي

---

[١] - السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٧٥٨. الشربيني، **تقريرات الشربيني**، الجزء الثاني، ص٢٧٣.

[٢] - السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٧٥٨.

قال في التلويح: " والقياس بيان لعموم الحكم في الفرع وعدم اختصاصه بالأصل"

[٣] - حرب، أحمد، **الصلة بين أصول الفقه وعلم الكلام**، ص٢٢٨.

[٤] - ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير**، الجزء الثالث، ص١٦٦-١٦٧.

أناطه الشارع به[١]، وبالتالي فالعمل بالقياس عمل بالنص بما يشمل معانيه اللغوية والشـرعية فيلزم من العمل به المحافظة على مقصود الشارع ومراده[٢].

وبهذا يحصل المقصود من شمول النصوص لأحكام جميع الحوادث؛ لأنه لا يمكـن أن يقال إن كل شيء في القرآن باسمه الموضوع له لغة وإنما بمعناه[٣]. وقد أشار الإمام الجويني إلى كيفية انطباق النصوص على جميع أحكام الحوادث من خلال العمل بالقياس فقال: (كـل فن من فنون الأحكام يتعارض فيه نفي وإثبات لا محالة لا يلفى أصل يعارضه نقيض لـه إلا والنهاية تنتفي عن أحد المتقابلين لا محالة. وبيان ذلك بالمثال: أن الأعيان النجسة مضـبوطة محصورة، والذي ليس بنجس لا نهاية له، فكل ما ثبت نجاسته اتبع النص فيه، وكل ما أشكل أمره فإن كان في وجوه النظر ما يقتضي إلحاقه بالأعيان النجسة ألحق بها، وإن لم يظهر وجه يقتضي ذلك ألحق بما لا نهاية له من الطاهرات، فينتظم من هذه الجملة في النفي والإثبات ما لا نهاية له. وكذلك القول في جميع مسالك الأحكام، **وهذا من نفائس الكـلام**)[٤]. وهـذا هـو المنهج الحق وبالتالي فإنه لا يصح أن يكتفى في حكم الحوادث بالبراءة الأصلية لأن التمسـك بها تمسك بالجهل، وذلك لا يصار إليه إلا عند الضرورة المحضة وهي انسـداد كـل السـبل المشروعة والعلامات الموضوعة في تعرف أحكام الوقائع[٥].

المسألة الثانية : منشأ حجيته.

القياس حجة نقلية، والأدلة النقلية لا تدل على مدلولاتها بذاتها وإنما بوضـع مـن الله تعالى وإرادة منه. فلو أراد الله تعالى أن تكون علة الحكم المنصوص عليه علامة على حكـم الوقائع التي تتحقق فيها جاز بلا استحالة، ولو أراد تعالى أن يثبت الحكم لعلة ويمنع من تعديته إلى غير المنصوص عليه بهذه العلة لفعل بلا استحالة أيضا[٦]، ومن هنا فإن الاحتجاج بالعلـة

---

[١] - الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الثاني، ص٢٤٤-٢٤٥. السمرقندي، ميزان الأصول، ص٧٥٨.

[٢] - البزدوي، **أصول البـزدوي**، الجزء الثالث، ص٥٢٧. البخاري، علاء الدين، **كشـف الأسـرار**، الجـزء الثالث، ص٥٢٧.

[٣] - البخاري، علاء الدين، **كشف الأسرار**، الجزء الثالث، ص٥٢٨.

[٤] - الجويني، **البرهان**، الجزء الثاني، ص٣١.

[٥] - البخاري، علاء الدين، **كشف الأسرار**، الجزء الثالث، ص٥٢٨.

[٦] - الجويني، **التلخيص**، ص٤٣٤وص٤٣٩. **والبرهان**، الجزء الثاني، ص١٢. الأصفهاني، **شرح المنهـاج**، الجزء الثاني، ص٦٤١. ابن الحاجب، **المنتهى**، الجزء الثاني، ص٢٤٨. مع شرح الإيجي.

على المنصوصة أو المستنبطة لا يتم إلا بعد ثبوت حجية القياس[١] وقصد الشارع تعدية الحكـم بهذه العلة لكل فرد تحققت فيه[٢]. هذا ولقد ثبتت حجية القياس بأدلة قطعية من الكتاب والسـنة وإجماع الصحابة -رضوان الله عليهم أجمعين- كما هو مفصل في محله من كتب الأصول.

ومنشأ حجية القياس: ما ثبت قطعا من أن لكـل واقعـة حكـم[٣] ومـن المعـروف أن النصوص الشرعية بما هي عليه لا يمكن أن تدل على أحكام جميع الوقائع في حدود دلالتهـا اللغوية[٤]، فكان لا بد من الاجتهاد وإعمال الرأي في النصوص لتعرف أحكام الوقـائع غيـر المنصوص على حكمها ومن تلك الوجوه القياس[٥]، وقد عد الإمام الشافعي ذلك مـن مجـامع القياس[٦] - وقد سبق بيان ذلك بتفصيل عند الكلام عن مباني أصول الفقه-

وما دام القياس حجة نقلية فإنه يتمسك به في حدود ما جعلـه الله تعـالى دلـيلا ولا يتجاوز فيه موضعه الذي حد له، فإن القياس لا يسترسل في كل شيء[٧]، ولا يصح أن يكـون معارضا للنص ومبطلا لمقتضاه بأي حال[٨] لذلك كان لا بد من تحقق شروط في القياس حتـى يغلب على الظن قصد الشارع إليه ومهما كان القياس مخالفا لهـذه الشـروط فهـو فاسـد أو مذموم[٩].

---

[١] - الجويني، **التلخيص**، ص٤٥١. **البرهان**، الجزء الثاني، ص١٥. الغزالي، **المستصفى**، الجـزء الثـاني، ص٢٦٨.

[٢] - الأنصاري، **فواتح الرحموت**، الجزء الثاني، ص٣١٦.

[٣] - الجويني، **البرهان**، الجزء الثاني، ص١٦٢.

[٤] - الجويني، **التلخيص**، ص٤٥١. و**البرهان**، الجزء الثاني، ص٣ وص١٥.

[٥] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٣٣١.

[٦] - الشافعي، **الرسالة**، ص٢٤٢-٢٤٣.

[٧] - الجصاص، **أصول الجصاص**، الجـزء الثـاني، ص٢٤٠. الجـويني، **التلخـيص**، ص٤٣٤.الغزالـي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٢٦٤. ابن الحاجب، **المنتهى**، الجزء الثاني، ص٢٥٦. الإيجي، **شرح مختصر المنتهى**، الجزء الثاني، ص٢٥٧. السبكي، **جمع الجوامع**، الجزء الثاني، ص٢٥١-٢٥٢. الزركشي، **البحـر المحيط**، الجزء الرابع، ص٦٤.

[٨] - الجصاص، **أصول الجصاص**، الجزء الثاني، ص٢٤٠. ابن الحاجب، **المنتهى**، الجزء الثـاني، ص٢٢٩. المحلي، **شرح جمع الجوامع**، الجزء الثاني، ص٢٩٣.

[٩] - بناء على ذلك نعلم أن هناك رأيا محمودا وآخر مذموما، وأن الروايات المنقولة عن بعض السلف في ذم العمل بالرأي والقياس محمولة على الرأي الذي لم تتحقق فيه سائر شروط الصـحة والاعتبـار. [الجـويني، **التلخيص**، ص٤٥٣. وص٤٣٤.

ومن ناحية ثانية فإن منهج التمسك بالأدلة النقلية -على سبيل العموم- كونها على حال بحيث تفيد الناظر فيها غلبة ظن بقصد الشارع ومراده، والقياس يفيد ذلك قطعا[١]. وأيضا فـإن من أهم الأصول التي تثبت بها حجية القياس وما يتعلق به مـن المسـالك ملاحظـة مـنهج الصحابة في الاجتهاد بالرأي ووجوه تمسكاتهم في الاستدلال على أحكـام الحـوادث[٢] فكـان القياس ثابتا عنهم على سبيل الإجماع ومنقولا عنهم تواترا[٣] .

وبناء على ذلك فإنه لا يشترط في إجراء القياس القطـع بعلـة الأصـل، ولا كونهـا منصوصة كما لا يشترط القطع بتحققها في الفرع وانتفاء الفوارق بين الأصل والفرع[٤]، وأيضا فإنه لا يشترط في الأصل أن يقوم الدليل على جواز القياس عليه بعد كونه معقول المعنـى[٥]. فإنه بعد الوقوف على علة حكم الأصل وتعرف تحققها في الفرع يغلب علـى الظـن قصـد الشارع التسوية بينهما في الحكم، وغلبة الظن كافية في ثبوت الأحكام لما ثبـت مـن الأدلـة القاطعة ويعزز ذلك إجماع الصحابة[٦].

المسألة الثالثة : مسالك التعليل.

العلة هي المعنى الذي أناط الشارع الحكم به وجعله علامة عليه[٧]، وهي ركن القياس -كما نص على ذلك الحنفية- لأنه بدونها لا يمكن القياس[٨]. لا يهمنا هنا الكـلام عـن مسـالك

---

[١] - البزدوي، **أصول البزدوي**، الجزء الثالث، ص٥٢٨. الجويني، **التلخيص**، ص٤٣٥. **والبرهـان**، الجـزء الثاني، ص٥٨-٥٩. الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٢٣٦-٢٣٧. الإيجي، **شرح المنتهـى**، الجـزء الثاني، ص٢٤٨. العطار، **حاشية العطار** على جمع الجوامع، الجزء الثاني، ص٢٤٠.

[٢] - منون، عيسى، **نبراس العقول**، ص٩٣.

[٣] - الجويني، **البرهان**، الجزء الثاني، ص٤٥. الرازي، **المحصـول**، الجزء الثاني، ص٢٣٤. ابن الحاجـب، **المنتهى**، الجزء الثاني، ص٢٥١. الإيجي،شرح مختصر المنتهى، الجزء الثاني، ص٢٥١. المحلـي، **شـرح جمع الجوامع**، الجزء الثاني، ص٢٤٩.

[٤] - البزدوي، **أصول البزدوي**، الجزء الثالث، ص٥٢٨. الزركشي، **البحر المحيط**، الجزء الرابع، ص٦٩

[٥] - الغزالي، **المستصـفى**، الجزء الثاني، ص٣٦٢. السبكي، **جمـع الجوامـع**، الجـزء الثـاني، ص٢٥٥. الزركشي، **البحر المحيط**، الجزء الرابع، ص٦٩.

[٦] - الجويني، **التلخيص**، ص٤٣٥ وص٤٦٨. الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٣٢٦ ابـن الحاجـب، **المنتهى**، الجزء الثاني، ص٢٣٨. الإيجي، **شرح مختصر المنتهى**، الجزء الثاني، ص٢٣٨

[٧] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٢٣٠. السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٥٨٠. المحلـي، **شـرح جمع الجوامع**، الجزء الثاني، ص٢٧٢.

[٨] - السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٥٨٤. البخاري، علاء الدين، **كشف الأسرار**، الجزء الثالـث، ص٦١١. ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير**، الجزء الثالث، ص١٦٦.

التعليل على سبيل التفصيل وإنما يهمنا بيان أهم المباني التي تقوم عليها هذه المسالك والتي ينبغي ملاحظتها إثناء تحقيق القول فيها. ونجمل ذلك من خلال الفروع التالية:

الفرع الأول: حقيقة العلة عند أهل السنة والجماعة أنها معرف على الحكم الشرعي[١]. فالنظر إليها والبحث فيها ينبغي أن يكون من باب البحث في الأمارات المنصوبة من الله تعالى لتكون دالة على أحكامه[٢]، قال علاء الدين البخاري: (وقال مشايخ العراق الركن هو الوصف الذي جعل علما على ثبوت الحكم في الفرع –على ما سنذكر إن شاء الله- وإنما سماه علما؛ لأن الموجب في الحقيقة هو الله تعالى، والعلل أمارات على الحكم في الحقيقة لا موجبات)[٣].

وبناء على كون العلة أمارة فإنه يجوز أن تكون العلة وصفا لازما، أو عارضا كما يجوز أن تكون اسما، أو حكما شرعيا، ويجوز أن يكون وصفا قائما في المحل، ويجوز أن لا يكون قائما به[٤]، ويجوز أن يكون وصفا واحدا، ويجوز أن يكون مركبا-هذا على سبيل الإجمال وإن كان هناك بعض الخلافيات في جواز التعليل ببعض ما ذكر[٥].

الفرع الثاني: لما كانت الأحكام الشرعية مشتملة على مصالح العباد على سبيل التفضل والرحمة، فالأصل في هذه الأحكام التي تدل عليها العلل أن تكون مناسبة لمقاصد الشارع وغايات التشريع[٦]، ولذلك اشترط أكثر العلماء في العلة المناسبة، وزاد بعضهم في تعريف العلة قوله: بشرط أن تكون موجبة لمصالح العباد[٧]. وعرفها بعضهم لذلك بأنها الباعث[٨]،

---

[١] - هناك بحث تفصيلي عن حقيقة العلة عند (الأشاعرة الماتريدية والمعتزلة) ومقصود قول كل قائل منهم بما يتناسب مع أصوله في رسالة "**الصلة بين أصول الفقه وعلم الكلام**" ص٢٣٩-٢٤٦.

[٢] - الجويني، **التلخيص**، ص٤٨٣. الرازي، **المحصول**، الجزء الأول، ص١٥.

[٣] - البخاري، علاء الدين، **كشف الأسرار**، الجزء الثالث، ص٦١١.

[٤] - كالطعم الملازم للمطعومات فإنه علة جريان الربا فيها عند الشافعية. وكون الشيء مكيلا في علة الربا عند الحنفية فإنه وصف غير لازم. وحد الزنا فإنه يتعلق باسم الزنا. وقوله –صلى الله عليه وسلم- "أرأيت لو كان على أبيك دين" فإنه حكم شرعي. والبيع والنكاح والطلاق ونحوها فإنها علة لثبوت الأحكام في المحال وهذه العبارات قائمة بالمتعاقدين.

[٥] - البزدوي، **أصول البزدوي**، الجزء الثالث، ص٦١٩. الجويني، **التلخيص**، ص٤٨٢-٤٨٣. الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٣٣٦. ابن الحاجب، **المنتهى**، الجزء الثاني، ص٢٣٠-٢٣١. الإيجي، **شرح المنتهى**، الجزء الثاني، ص٢٣٠-٢٣١. التفتازاني، **حاشية التفتازاني** على شرح المنتهى، الجزء الثاني، ص٢٣٠-٢٣١. المحلي، **شرح جمع الجوامع**، الجزء الثاني، ص٢٧٥-٢٧٧.

[٦] - ابن الحاجب، **المنتهى**، الجزء الثاني، ص٢١٣. الأنصاري، **فواتح الرحموت**، الجزء الثاني، ص٢٩٣.

[٧] - ابن النجار، **الكوكب المنير**، الجزء الرابع، ص١٤٠.

[٨] - الإيجي، **شرح مختصر المنتهى**، الجزء الثاني، ص٢١٣.

وهي أن تكون مشتملة على حكم صالحة لأن تكون مقصودة للشارع[١]. إشارة إلى أنها ليست في معنى الأمارة المجردة[٢].

ومن هنا فإنه لا يصح القول بعلية أمر بمجرد الطرد من غير اعتبار المصلحة[٣]، في حين أن أهل الطرد تمسكوا في قولهم بأن العلل عبارة عن أمارات والله تعالى له أن ينصب ما يشاء علامة على ما يشاء من الأحكام من غير أن يشترط فيها أن تكون معقولة المعنى، وهذا القول باطل؛ لأن العلل أمارات على الأحكام المشتملة على مصالح العباد[٤].

علما بأن المصلحة قد تكون ظاهرة كما في تحريم الخمر لأجل الإسكار، وقد تكون خفية كتحريم الربا في المكيلات والموزونات[٥] فالشرط في العلة على التحقيق انتظامها وهو المعبر عنه بصلاح الوصف وملاءمته أي موافقته ومناسبته للحكم بأن يصلح إضافة الحكم إليه ولا يكون نابيا عنه[٦] وذلك أن يكون على حال لو أضيف الحكم إليه انتظم وفق منهج التشريع ومقاصد الشارع[٧]، ومن هنا اشترط بعض العلماء العرض على الأصول بأن يقابل بقوانين الشرع فإن طابقها وسلم عن المبطلات والعوارض فقد شهدت الأصول بصحته وصار حجة[٨].

كما لا يشترط في المصلحة المنوطة بالعلة أن تكون قطعية وإنما أن تكون غالبة؛ وذلك لأن العلة في الأصل عبارة عن علامة وأمارة، فالواجب فيها أن تكون بحيث يمكن أن يعرف

---

١ - البخاري، علاء الدين، **كشف الأسرار**، الجزء الثالث، ص٦١١.

٢ - الزركشي، **البحر المحيط**، الجزء الرابع، ص١١٩. حرب، أحمد، **الصلة بين أصول الفقه وعلم الكلام**، ص٢٤٣.

٣ - ابن الحاجب، **المنتهى**، الجزء الثاني، ص٢٤٥-٢٤٦. السبكي، **جمع الجوامع**، الجزء الثاني، ص٢٧٧-٢٧٨. ابن الهمام، **التحرير**، الجزء الثالث، ص١٨٨. الزركشي، **البحر المحيط**، الجزء الرابع، ص١١٩.

٤ - السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٦٠١.ابن الحاجب، **المنتهى**، الجزء الثاني، ص٢١٣. الإيجي، **شرح مختصر المنتهى**، الجزء الثاني، ص٢١٣. التفتازاني، **حاشية التفتازاني** ، الجزء الثاني، ص٢١٣.

٥ - الجويني، **التلخيص**، ص٤٣١-٤٣٢. الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٢٣٧. السبكي، **جمع الجوامع**، الجزء الثاني، ص٢٨٢. المحلي، **شرح جمع الجوامع**، الجزء الثاني، ص٢٧٨ وص٢٨٢.

٦ - البخاري، علاء الدين، **كشف الأسرار**، الجزء الثالث، ص٦٢٣.

٧ - الجويني، **التلخيص**، ص٤٣١.

٨ - البخاري، علاء الدين، **كشف الأسرار**، الجزء الثالث، ص٦٢٦.

بها غيرها[١]، وذلك بأن تكون ظاهرة ومنضبطة في نفسـها حتـى تكـون ضـابطة للحكمـة المقصودة من الحكم[٢]، فإن كانت خفية أو غير منضبطة اعتبر ملازمها الذي هو مظنتها[٣].

وإذا كان الحكم مشروعا لأجل المصلحة التي تحصل به وكان الوصف علامـة عليـه فالأصل أن يكون علامة على حكم "الأصل" و"الفرع"[٤]؛ لأن المعنى المقصود من الحكم متحقق فيها. وإلى هذا القول ذهب بعض العلماء في حين ذهب بعضهم إلى أن العلة علامة على حكم الفرع وأما حكم الأصل فهو ثابت بالنص[٥]. والحق أنه لا خلاف حقيقي في هذه المسألة[٦]؛ لأن من قال حكم النص ثابت بالنص لم ينكر أن العلة يمكن أن تكون معرفة علـى حكمـه إلا أن النص أقوى من العلة فيضاف الحكم إليه لا إلى العلة[٧]، من قال بأن الحكم يضاف إلى المعنى في كل من الأصل والفرع فمراده به المعنى الذي لأجله شرع الحكم والذي جعل مناطـا لـه وهذا لا يمنع أن حكم الأصل ثابت بالنص[٨]. وكون العلة متفرعة عن الحكم لأنهـا مسـتنبطة منه[٩] لا يمنع كون الحكم متفرعا عنها لكونه معلولا لها؛ لأن الفرعية في كل منهمـا بمعنـى مختلف عن الآخر فلا يلزم الدور لما هو معلوم أن الأصل والفرع من المفاهيم الإضافية.

---

[١] - التفتازاني، **حاشية التفتازاني** على شرح المنتهى، الجزء الثاني، ص٢٣٩. ابن الهمام، **التحرير**، الجـزء الثالث، ص١٨٨. ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير**، الجزء الثالث، ص١٨٨.

[٢] - ابن الحاجب، **المنتهى**، الجزء الثاني، ص٢١٤. الإيجي، **شـرح مختصـر المنتهـى**، الجـزء الثـاني، ص٢١٤. السبكي، **جمع الجوامع**، الجزء الثاني، ص٢٧٩. الزركشـي، **البحـر المحـيط**، الجـزء الرابـع، ص١٢٠-١٢١. الأنصاري، **فواتح الرحموت**، الجزء الثاني، ص٢٧٤.

[٣] - الإيجي، **شرح مختصر المنتهى**، الجزء الثاني، ص٢١٤.السـبكي، **جمـع الجوامـع**، الجـزء الثـاني، ص٣١٩. ابن الهمام، **التحرير**، الجزء الثالث، ص١٨٨. ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبيـر**، الجزء الثالـث، ص١٨٨. منون، عيسى، **نبراس العقول**، ص٢٨٦.

[٤] - الإيجي،شرح مختصر المنتهى، الجزء الثاني، ص٢١٣. المحلي، **شرح جمع الجوامع**، الجـزء الثـاني، ص٢٧٣.

[٥] - السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٥٧١،و٦٣٦-٦٣٧. ابن الحاجب، **المنتهى**، الجـزء الثـاني، ص٢٣٢. الإيجي، **شرح مختصر المنتهى**، الجزء الثاني، ص٢٣٢. المحلي، **شرح جمـع الجوامـع**، الجـزء الثـاني، ص٢٧٣.

[٦] - ابن الحاجب، **المنتهى**، الجزء الثاني، ص٢٣٢. الإيجي، **شـرح مختصـر المنتهـى**، الجـزء الثـاني، ص٢٣٢. العطار، **حاشية العطار** على جمع الجوامع، الجزء الثاني، ص٢٧٣.

[٧] - السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٦٣٧-٦٣٨.

[٨] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٢٦٦.الشربيني، **تقريرات الشربيني**، الجزء الثاني، ص٢٧٣.

[٩] - الإيجي، **شرح مختصر المنتهى**، الجزء الثاني، ص٢٠٩.

وبناء على هذا التدقيق اختلف العلماء في تكييف التعليل هل هو لتغيير حكم النص من الخصوص إلى العموم أم لإثبات حكم الفرع[١]. والحق أن الحكم في كل من الأصل والفرع ثابت بالعلة؛ لأن أثر التعليل يظهر في كل من الأصل والفرع كما أشار إلى ذلك الإمام الغزالي في النص السابق.

أيضا إذا كانت العلة علامة على ثبوت الحكم المشتمل على المصلحة فالأصل في هذه العلة أن تكون مطردة[٢]، فإذا انتقضت في موضع بأن وجدت بدون الحكم فالأصل أن يعتبر ذلك قادحا في صحة التمسك بها إلا أن يقوم دليل يدل على تخلف المصلحة المقصود في موضع النقض[٣]. وهذا مبني على أن العلة ليس مجرد علامة محضة وأن الله تعالى نصب العلة علامة على بعض الأحكام دون بعض، بل بناء على أن العلة علامة على الحكم المشروع للمصلحة[٤] فإن انتقاضها دليل على عدم اعتبار المصلحة التي هي شرط العلة، وكون العلة علامة معناه أن الله تعالى يجوز أن يجعلها معرفة ويجوز أن لا يجعلها ولكن إن جعلها معرفة فالأصل أن تكون معرفة على جميع الأحكام، لا أنه يجعلها معرفة على بعضها دون البعض؛ لأن ذلك يتنافى مع شرط الملائمة ويقدح في حصول غلبة الظن بقصد الشارع تعدية الحكم بهذه العلة فلا يصح التمسك بها.

الفرع الثالث: إن جعل الوصف علامة على الحكم أو أمارة عليه في حد ذاته يعتبر حكما شرعيا ويأخذ مأخذ الأحكام في كونه لا يثبت إلا بالشرع؛ لأن الله تعالى هو المتولي نصب الأحكام ونصب الدلائل والأمارات عليها؛ لأن التعليل جعل الأمر مناطا للحكم وفي

---

[١] - البخاري، علاء الدين، **كشف الأسرار**، الجزء الثالث، ص٥٣٥. السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٦٣٧.

[٢] - الاطراد : أن يوجد الحكم كلما وجدت العلة. وعدمه يسمى نقضا. وقد اختلف في جواز النقض أي كونه غير قادح في العلية على مذاهب: أولها يجوز مطلقا، وثانيها لا يجوز مطلقا وثالثها يجوز في المنصوصة دون المستنبطة ورابعها يجوز في المستنبطة بمانع أو عدم شرط دون المنصوصة وخامسها يجوز في المستنبطة ولو بمانع أو عدم شرط دون المنصوصة. [ابن الحاجب، **المنتهى**، الجزء الثاني، ص٢١٨. الإيجي، **شرح مختصر المنتهى**، الجزء الثاني، ص٢١٨. ابن الهمام، **التحرير**، الجزء الثالث، ص٢٢٨]

[٣] - ابن الحاجب، **المنتهى**، الجزء الثاني، ص٢١٨-٢١٩. مع **شرح الإيجي**.

[٤] - السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٦٠١.

إثباته بالرأي إثبات الشرع بالرأي وهو باطل[١]. وإذا كان الأمر كذلك فإن العلة لا تثبت إلا بما تثبت به الأحكام وتتوسع مسالكها توسع مأخذ الاستنباط والاستدلال[٢].

من هنا فإنه لا يصح القول بأن الوصف الفلاني علة على الحكم إلا بعد إقامة الدليل على صحة التعليل به[٣]، فالقاعدة أنه لا يصح التعليل بكل وصفا خلافا لأهل الطرد[٤].

مع ملاحظة أن القياس يقوم على: تعين علة الأصل وتحقق ثبوتها في الفرع، أما تعيين علة الأصل فلا يصح إلا بالمسالك التي يهدي إليها النقل، وأما تحقق وقوعها في الفرع فيمكن أن يثبت بالأدلة العقلية وبالحس[٥].

الفرع الرابع: أن عد الوصف الفلاني علة لا يشترط فيه القطع وإنما يكتفى فيه بغلبة الظن، فكل ما يفيد العالم غلبة ظن بربط الشارع الحكم به وجعله علامة عليه يصح أن يعد من مسالك التعليل[٦]، وما وصل إليه المجتهد باجتهاده هو الذي يكلف به في الظاهر على قول المخطئة وفي الباطن أيضا على قول المصوبة[٧]، ولذلك فإن احتمال الخطأ في التعليل إنما يستقيم على رأي المخطئة فقط[٨].

وأما من اشترط القطع في أصول الفقه فإنه يستدل على قطعية هذه المسالك بإجماع الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين عليها، وإجماع الصحابة لم يرد على مسالك معينة ولكن على طريقة عامة في التعليل وهي الاكتفاء بالمسالك التي تفيد الناظر فيها غلبة ظن كما سار

---

[١] - البزدوي، **أصول البزدوي**، الجزء الثاني، ص٦٨٢. السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٥٩٠. الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٢٨٠-٢٨١. البخاري، علاء الدين، **كشف الأسرار**، الجزء الثاني، ص٦٨٣. الزركشي، **البحر المحيط**، الجزء الرابع، ص١١٧.

[٢] - البزدوي، **أصول البزدوي**، الجزء الثاني، ص٦٢٢. الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٢٨١. البخاري، علاء الدين، **كشف الأسرار**، الجزء الثاني، ص٦٢٠-٦٢١.

[٣] - الجويني، التلخيص، ص٤٦. الغزالي، المستصفى، الجزء الثاني، ص٢٣٤. البخاري، علاء الدين، **كشف الأسرار**، الجزء الثاني، ص٦٢٠. الإيجي، **شرح مختصر المنتهى**، الجزء الثاني، ص٢٣٣. الأنصاري، **فواتح الرحموت**، الجزء الثاني، ص٢٩٣.

[٤] - الأنصاري، **فواتح الرحموت**، الجزء الثاني، ص٢٩٣.

[٥] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٢٨٧-٢٨٨.

[٦] - الجويني، التلخيص، ص٤٦٧. الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٢٧٧. السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٥٩٠. ابن الحاجب، **المنتهى**، الجزء الثاني، ص٢٣٨. الإيجي، **شرح مختصر المنتهى**، الجزء الثاني، ص٢٣٨. التفتازاني، **حاشية التفتازاني** على شرح المنتهى، الجزء الثاني، ص٢٦٤.

[٧] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٢٨٠. الأنصاري **فواتح الرحموت**، الجزء الثاني، ص٢٤٧.

[٨] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص ٢٨٠.

على ذلك الإمام الجويني الذي يظهر من تتبع أقواله أنه يحاول أن يرجع جميع مسالك التعليل إلى منهج القطع[١].

وبناء على هذا الأصل فإنه لا يشترط في العلة التي يقاس عليها أن تكون منصوصة[٢]، كما أنه يكتفى في النصوص التي يقاس عليها كون الأصل فيها التعليل من غير حاجة للبحث عن دليل على أنه معللا لأن الأصل في النصوص التعليل[٣]، -خلافا لمن اشترط ذلك-[٤] لحصول غلبة الظن بعلية الوصف من غير اشتراط أين منهما، ويؤكده علمنا بأن الصحابة لم يكونوا يطلبون الدلائل على تعاليل النصوص التي يقسون عليها وكانوا يقيسون على أحكام ليست معللة بالنص.

الفرع الخامس: أن الظن لا بد له من منشأ لأنه لا يترجح أحد الجانبين على الآخر إلا بمرجح، ولا يكفي أي مرجح وإنما أن يكون على حال بحيث يفيد الفقيه غلبة ظن بقصد الشارع نصبه علامة على الحكم ومناطا له[٥] (فإن للظن في مطرد العرف أسبابا كما أن للعلوم النظرية طرقا مفضية إليها فإن من ادعى أن وراء الجبل المظل غزالة من غير أن يتبين لظنه مرتبطا أو سببا كان صاحب هذه المقالة كاذبا أو مخيلا، فإذا بطل التحكم ولم ينقدح ظن ولا علم والذي ربط به ثبوت الحكم لو نسب إلى نفيه لكان كما لو نسب إلى إثباته فلا يبقى للتعلق به وجه)[٦]. وبالتالي فالأمر الذي يتمسك به في التعليل إن كان على حال بحيث يبطل ظن المجتهد الحاصل به إذا التفت إلى القوادح فإنه لا يجوز له أن يتمسك به في التعليل. ولذلك ذهب كثير من العلماء إلى بطلان التعليل بالوصف لمجرد الاطراد من غير أن يكون مناسبا ولا مخيلا ولا مؤثرا؛ لأن صاحب الطرد ليس له مسلك ظني[٧] يتمسك به وإن ادعى

---

[١] - الجويني، **البرهان**، الجزء الثاني، ص٢٤.وص٢٦-٢٧. وص٣٠. وص٣٣. وص٤٥.

[٢] - الجويني، **التلخيص**، ص٤٦٨.

[٣] - ابن الحاجب، **المنتهى**، الجزء الثاني، ص٢٣٨. الإيجي،شرح مختصر المنتهى، الجزء الثاني، ص٢٣٨.

[٤] - السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٦٢٩.الأنصاري، **فواتح الرحموت**، الجزء الثاني، ص٢٩٣-٢٩٤.

[٥] - الجويني، **البرهان**، الجزء الثاني، ص٢٨. الغزالي، المستصفى، الجزء الثاني، ص٣٠٩. ابن الحاجب، **المنتهى**، الجزء الثاني، ص٢٣٨. الإيجي،شرح مختصر المنتهى، الجزء الثاني، ص٢٣٨. الأنصاري، **فواتح الرحموت**، الجزء الثاني، ص٣٠٩. التفتازاني، **حاشية التفتازاني** على شرح المنتهى، الجزء الثاني، ص٢٣٩.

[٦] - الجويني، **البرهان**، الجزء الثاني، ص٢٨.

[٧] - الجويني، **البرهان**، الجزء الثاني، ص٢٨. ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير**، الجزء الثاني، ص٢٦٥.

الظن به[١]؛ لأن هذا الظن الذي يدعونه ليس له سبب صحيح؛ بدليل أنه يزول عند الالتفات إلى الأمور التي تقدح به والتي ينبغي للمجتهد أن يلاحظها أثناء نظره في المسألة والبحث فيهـا، ومن لم يلتفت إليها كان مقصرا ولا يعتبر اجتهاده، وقد نبه إلى ذلك الإمام الغزالـي عنـدما أبطل التمسك بمسالك مثل: "السلامة عن المعارض"، و"الطرد"، و"الطرد والعكس"، وصـحح التمسك بـ"السبر والتقسيم" لأن المسالك الأول لا تورث غلبة ظن في مجرى العادة بخـلاف "السبر والتقسيم"[٢].

الفرع السادس: غلبة الظن كما لا تحصل إلا بموجب، فالمطلوب في هذا الموجـب أن يحصل به غلبة ظن في أمر شرعي وهو نصب الشيء علامة علـى الحكـم الشـرعي ودالا عليه[٣]، وبالتالي فإن ما يعتبر من مسالك التعليل لا بد أن يكون على حال بحيث يكون محققـا ذلك[٤]. وبناء على هذا الأمر اشترط الحنفية التأثير[٥] في الوصف الذي يعلل به حتى – ومعنـى التأثير قيام الدليل على اعتبار المصلحة المقصودة من الحكم بـالنص أو الإجمـاع أي جعـل الشارع الوصف علامة عليه ومؤثرا في ثبوته[٦] بأن يكون لجنس وصف الأصل تـأثير فـي جنس حكم الأصل في موضوع مشروع إما بالنص وإما بالإجماع من حيث الأصـل[٧]، ولـم يكتفوا بمجرد الإخالة التي قال بها الشافعية وهي مناسبة الوصف لإضافة الحكم إليه من غيـر

---

[١] - الجويني، **البرهان**، الجزء الثاني، ص٤٤. أنظر أيضا: الأصفهاني، **شـرح المنهـاج**، الجـزء الثـاني، ص٦٩٩.

[٢] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٣٠٩ انر أيضا: ابن الحاجب، **المنتهى**، الجزء الثاني، ص٢١٣. الإيجي، **شرح مختصر المنتهى**، الجزء الثاني، ص٢٣٦-٢٣٧. البخاري، **كشف الأسرار**، الجـزء الثالـث، ص٦٤٩.

[٣] - السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٥٩٤. البخاري، **كشف الأسرار**، الجزء الثالث، ص٦٦٧.

[٤] - السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٦٠٨. البخاري، علاء الدين، **كشف الأسرار**، الجزء الثالث، ص٦٣٠-٦٣١. ابن الهمام، **التحرير**، الجزء الثالث، ص٢١٣.

[٥] - البخاري، **كشف الأسرار**، الجزء الثالث، ص٦٢٤.

[٦] - البخاري، علاء الدين، **كشف الأسرار**، الجزء الثالث، ص٦٢٤.

[٧] - السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٥٩٥. ابن الهمام، **التحرير**، الجزء الثالث، ص٢٦٨. ابن أمير الحـاج، **التقرير والتحبير**، الجزء الثالث، ص٢٦٨.

قيام دليل على اعتبار عينه أو جنسه في عين الحكم أو جنسه[١] -فالتأثير عند الحنفية يدخل فيه الوصف المؤثر والملائم باصطلاح الشافعية[٢]-.

الفرع السابع : يقوم قياس العلة معرفة علة الحكم، إلا أن علة الأصل قد يتم الوقـوف عليها بعينها وقد يتم الوقوف على أمر يرشد إليها ويكون مظنتها – وهو لازم من لوازم العلة أو أثر من آثارها، أو حكما من أحكامها[٣]- ويصح القياس بكل من المسـلكين إلا أن بعـض العلماء يفرقون بينهما فيسموا النوع الأول قياس العلة والثاني قياس الدلالة[٤]؛ لكون المذكر فيه دليل العلة لا نفس العلة[٥]. والتحقيق أن قياس الدلالة في حقيقته يقوم على الجمع بين الأصـل والفرع بالعلة وإن لم يصرح بها اكتفاء بما يتضمنها[٦].

المطلب الثاني: قياس الشبه.

سبق أن القياس عبارة عن مساواة أصل لفرع، ومن المعروف أن المساواة يمكـن أن تكون بالعلة أو بالصورة أو بالأحكام ومن هنا فإن مفهوم القياس يصدق على "قيـاس العلـة" وهو ما كانت المساواة فيه باعتبار العلة الجامعة بين الأصل والفرع. وعلى "قياس الشبه" وهو ما كانت المساواة فيه باعتبار المشابهة بين الأصل والفرع في الصورة كقياس الإمـام أحمـد الجلوس الأول في الصلاة على الجلوس الأخير في عدم الوجوب بجامع أنهما جلوسـان فـي الصلاة، أو في الأحكام كقياس الإمام الشافعي الوضوء على التيمم في وجوب النيـة بجـامع أنهما طهارتان[٧]. من هنا فإنه يمكن التفريق بين "قياس العلة" و"قياس الشبه" بأن الأول يكـون بالعلة والثاني بدونها[٨]؛ فقياس الشبه لا يستند إلى معنى مناسب أو مخيل أو طردي وإنما يستند

---

[١] - السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٦٠٨. ابن الحاجب، **المنتهى**، الجزء الثاني، ص٢٣٩. الإيجي، **شـرح المنتهى**، الجزء الثاني، ص٢٣٩. ابن الهمام، **التحرير**، الجزء الثالث، ص٢١٣.

[٢] - ابن الهمام، **التحرير**، الجزء الثالث، ص٢٦٨. الأنصاري، **فواتح الرحموت**، الجزء الثاني، ص٣٠٠.

[٣] - الزركشي، **البحر المحيط**، الجزء الرابع، ص٤٤. منون، عيسى، **نبراس العقول**، ص٣٢.

[٤] - الجويني، **البرهان**، الجزء الثاني، ص٥٦.

[٥] - الإيجي، **شرح مختصر المنتهى**، الجزء الثاني، ص٢٠٥. الزركشي، **البحر المحيط**، الجـزء الرابـع، ص٤٤.

[٦] - الإيجي، **شرح مختصر المنتهى**، الجزء الثاني، ص٢٤٧. منون، عيسى، **نبراس العقول**، ص٣٣.

[٧] - الجويني، **البرهان**، الجزء الثاني، ص٥٤. الزركشي، **البحر المحيط**، الجزء الرابع، ص٢١٢.

[٨] - الجويني، **البرهان**، الجزء الثاني، ص٥٦.

إلى مجرد المشابهة بين الأصل والفرع[١]، بشرط أن تكون المشابهة سببا في ترجيح التسـوية بين الأصل والفرع في الحكم المراد إثباته بالقياس؛ حتى لا يكون تحكما محضا، فإنه ما مـن حادثين إلا ويعقل بينهما نوع مشابهة[٢]، وما دام الشبه ليس مناسبا للحكـم ولا مشـعرا بـه لا يورث ظن التسوية بين الأصل والفرع فيه فلا يصح التمسك به[٣].

وأما هذا السبب فقد اختلف العلماء في موجبه فالذي ذهب إليه الإمام الباقلاني والإمـام الغزالي[٤] أن تكون المشابهة مشعرة بالمعنى الذي أضيف الحكم إليه[٥]. والإمام الغزالي اشترط لذلك أن تكون المشابهة موهمة المساواة في المصالح التي يقصد الشارع تحقيقها من الأحكـام التي تناط بها[٦].

في حين ذهب الإمام الجويني إلى أن السبب يحصل بكون المشابهة بحيث يحصل بهـا ظن التسوية بين الفرع والأصل في الحكم وإن لم تكن مشعرة بالمعنى الذي أنيط الحكم به ولا متضمنة للمصلحة التي يقصدها الشارع من جملة أحكامه[٧] وبناء على ذلك أمكن إجراء قيـاس الشبه بدون أن يعقل معنى الحكم قال الإمام الجويني: (فإنا نجري قياس الشبه حيث لا يعقـل معناه فيه، تقريبا له من الذي يقال فيه: إنه في معنى الأصل، فإذا كان قياس الشبه يجري حيث لا معنى ، فلا توجه لضبطه بالإشعار بالمعنى المناسب)[٨].

وقياس الشبه نوعان:

الأول: إلحاق الشيء بما يشبهه في الصورة أو في الأحكام -كما سبق بيانه-.

الثاني: تردد الشيء بين أمرين فيلحق بأكثرهما شبها به، وقد سـماه الإمـام الشـافعي "قياس غلبة الأشباه"[٩]. والحق أنه من النوع الأول إلا أنه يزيد عليه التعارض بين الأشباه؛ فكل من الشبهين الذين يتردد بينهما الفرع لا بد وأن يصدق عليهما مفهوم الشبه بالمعنى الأول، ثم يصار إلى الترجيح بينهما وذلك بأن يلحق بالأكثر منهما شبها به.

---

[١] - الجويني، **البرهان**، الجزء الثاني، ص٥٧. الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٣١١.

[٢] - السمرقندي، **ميزان الأصول**، ص٦٠٨.

[٣] - الجويني، **البرهان**، الجزء الثاني، ص٥٨. الأنصاري، **فواتح الرحموت**، الجزء الثاني، ص٣٠٢.

[٤] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٣١١.

[٥] - الجويني، **البرهان**، الجزء الثاني، ص٥٥.

[٦] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٣١٠-٣١١.

[٧] - الجويني، **البرهان**، الجزء الثاني، ص٦٠.

[٨] - الجويني، **البرهان**، الجزء الثاني، ص٥٥-٥٦.

[٩] - السبكي، **جمع الجوامع**، الجزء الثاني، ص٣٣٣.

إذا عرف مفهوم الشبه وأنواعه فهل يصح التمسك به بشروطه؛ بمعنى أن القائس إذا لم يجد في المسألة نصا ولم يجد أصلا يقيس عليه الفرع ووجد ما يشبهه في الصـورة أو فـي الحكم فهل يصح له أن يتمسك به في إثبات حكم المنطوق للمسكوت عنه لأجل هذه المشـابهة بينهما بناء على قصد الشارع التسوية بين المتماثلات في الأحكام[١]-.

الذي ذهب إليه بعض الأصوليين بطلان التمسك به، ومن هنا قالوا بـأن العلـة ركـن القياس؛ لأنه لا يتصور بدونها[٢]. في حين ذهب فريق آخر إلى صحة قياس الشبه[٣] لقيام موجب حجيته.

إن هذا النوع من القياس لا يمتنع أن يحصل به لدى بعض المجتهدين غلبة ظن مستندة إلى سبب -ومن منع حصول الظن بمثله فقد عاند-[٤] فمن حصل عنده ذلك يمكنه أن يتمسـك به[٥]؛ فإنه لا يستحيل أن ينص ا تعالى على حكم مسألة ويقول: ألحقوا بها كل ما يغلب علـى ظنكم أنها مشابهة لها في الصورة أو الأحكام ما لم يوجد مانع من التسوية بينهما، فما قيل في حجية قياس العلة يمكن أن يقال في قياس الشبه وكل الإيرادات التي ترد عليه ترد على قياس العلة ويجاب عنها بما يجاب عنها في قياس العلة، وذلك بعد ثبوت حجيته كدليل معتبـر فـي الشرع[٦]. وبالتالي فإن الخلاف في حقيقته بين القائلين بقياس الشبه وبين النافين له فـي قيـام الدليل السمعي على التعبد به[٧].

---

[١] - الجويني، **التلخيص**، ص **والبرهان**، الجز الثاني، ص٦٦. انظر أيضا: الزركشي، **البحر المحيط**، الجزء الرابع، ص٢١٠. ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير**، الجزء الثالث، ص٢٦٧.

[٢] - إليه ذهب الصيرفي والمروزي والقاضي الباقلاني والشيرازي وعموم الحنفية [انظر: **البرهان**، الجـزء الثاني، ص٥٨. **التلخيص**، ص٤٦٤.الأنصاري، **فواتح الرحموت**، الجزء الثاني، ص٣٠٢. السـبكي، **جمـع الجوامع**، الجزء الثاني، ص٣٣٣. الزركشي، **البحر المحيط**، الجزء الرابع، ص١٠١.]

[٣] - وهو قول ابن سريج وينسب للإمام الشافعي وإلى معظم الفقهاء [الجويني، **التلخيص**، ص٤٦٤. **البرهان**، الجزء الثاني، ص٥٨. الأنصاري، **فواتح الرحموت**، الجزء الثاني، ص٣٠٢. السبكي، **جمع الجوامع**، الجزء الثاني، ص٣٣٣. منون، عيسى، **نبراس العقول**، ص٢٢٤.]

[٤] - الجويني، **البرهان**، الجزء الثاني، ص٥٩.

[٥] - الجويني، **التلخيص**، ص٤٦٦. **والبرهان**، الجزء الثاني، ص٥٨-٥٩. الغزالـي، **المستصـفى**، الجـزء الثاني، ص٣١٥. الأصفهاني، **شرح المنهاج**، الجزء الثاني، ص٦٩٥.

[٦] - الجويني، **البرهان**، الجزء الثاني، ص٥٩.

[٧] - الجويني، **التلخيص**، ص٤٦٥.

فالذي قالوا بجواز التمسك به استدلوا على ذلك بوقوع التعبد بـه ضـرورة وبثبـوت التمسك به من قبل الصحابة -رضوان ا عليهم أجمعين-[١]. أما وقوع التعبد به ضرورة فلأن (من مارس الفقه ونظر في مسالك الاعتبار تبين أن المعنى المخيل لا يعم وجوده المسائل، بل لو قيل: لا يطرد الإخالة المشعرة عشر المسائل لم يكن مجازفا)[٢] (ولعل جل أقيسـة الفقهـاء ترجع إليها إذ يعسر إظهار تأثير العلل بالنص والإجماع والمناسبة المصلحية)[٣] وأمـا ثبـوت التمسك به من قبل الصحابة فلأن (من فتش عن اختلافهم في مسائل الفرائض وغيرها علـم ضرورة سلوكهم طرق المقايسة والتشبيه وأنهم إذا رأوا فارقا بين النص وغيـره أو جامعـا وكان الجامع في اقتضاء الاجتماع أقوى في القلب من الفارق في اقتضاء الافتراق مالوا إلـى الأقوى الأغلب)[٤].

---

[١] - الجويني، **البرهان**، الجزء الثاني، ص٥٩. الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٢٥١-٢٥٢.

[٢] - الجويني، **البرهان**، الجزء الثاني، ص٥٨.

[٣] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٣١٢.

[٤] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٢٥٢.

المبحث الثالث: مقاصد الاستصلاح ومبانيه

ويشتمل على مطلبين

المطلب الأول : مفهوم الاستصلاح وأقوال العلماء في حجيته.

ويشتمل على مسألتين

المسألة الأولى: مفهوم الاستصلاح.

المسألة الثانية: أقوال العلماء في حجية الاستصلاح.

المطلب الثاني: مباني حجية الاستصلاح ومآخذ العلماء في موقفهم منه

ويشتمل على ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: مباني حجية الاستصلاح

المسألة الثانية: مآخذ العلماء في موقفهم من الاستصلاح .

المسألة الثالثة: الضوابط التي يثبت بها اعتبار المصلحة المرسلة.

المطلب الأول: مفهوم الاستصلاح وأقوال العلماء في حجيته.

ويشتمل على مسألتين:

المسألة الأولى : مفهوم الاستصلاح.

الاستصلاح في اللغة: طلب المصلحة[١] -وسيأتي تعريف المصلحة لاحقا-.

وفي الاصطلاح يعرف بأنه: ترتيب الحكم الشرعي على المصحلة المرسلة بحيث يحققها على المطلوب[٢]. كما يعرف بأنه: طلب العمل بالمصلحة المرسلة[٣].

فالاستصلاح هو الاستدلال على الحكم الشرعي بالمصلحة المرسلة؛ إذ الاستصلاح هو عمل المجتهد، والمصلحة المرسلة هي الجهة التي يستدل بها[٤]. ومن هنا كان لا بد من بيان مفهوم الاستصلاح ومن تعريف المصلحة المرسلة، فنقول :

المصلحة المرسلة لفظ مركب، والمركب معرفته بمعرفة مفرداته التي تركب منها، **فالمصلحة:** مفرد مصالح[٥]، والمصلحة **في اللغة**: مفعلة من الصلاح، وهو: كون الشيء على هيئة كاملة بحسب ما يراد ذلك الشيء له، كـ"القلم" يكون على هيئة المصلحة للكتابة و"السيف" على هيئة المصلحة للضرب[٦]. فالصلاح ضد الفساد، وأصلحه ضد أفسده[٧].**أما في الاصطلاح:** فقد اختلفت عبارات العلماء في تعيين المعنى الاصطلاحي للمصلحة، وذلك نتيجة الاختلاف في جهة الاعتبار، والجانب الذي يلاحظه العالم في تحديده لمفهومها؛ وذلك أن بعضهم لاحظ السبب الموصل إلى النفع[٨]، فعرف المصلحة بأنها: السبب المؤدي إلى الصلاح والنفع. وبعضهم لاحظ ما يترتب على السبب من نفع أو ضرر، فجاء تعريفه للمصلحة مراعياً

---

[١] - البوطي، محمد سعيد، **ضوابط المصلحة** في الشريعة الإسلامية، ص٣٠٧، مؤسسة الرسالة، دمشق، ط٥(١٤١٠-١٩٩٠). عباس، نور الدين، **الاجتهاد الاستصلاحي**، ص٨٨، المعهد الوطني العالي لأصول الدين.

[٢] - البوطي، **ضوابط المصلحة**، ص٣٠٧.

[٣] - عباس، نور الدين، **الاجتهاد الاستصلاحي**، ص٩٠.

[٤] - البوطي، **ضوابط المصلحة**، ص٣٠٧.

[٥] - الفيروز آبادي، **القاموس**، ص٢٠٦.

[٦] - نجم الدين الطوفي، **رسالة الطوفي في تقديم المصلحة في المعاملات على النص**، تحقيق محمود أبو رية، مطبعة جامعة الأزهر (١٩٦٦م)، ص١٣.

[٧] - الفيروز آبادي، **القاموس** ص٢٠٥. الكفوي، **الكليات**، ص٥٦٠.

[٨] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص٢٨٦. الطوفي، **رسالة الطوفي**، ص١٤.

للوسائل والمقاصد، ومن ذلك تعريف الإيجي: (المصلحة: اللذة ووسـيلتها، والمفاسـد: الألـم ووسيلتها)[١].

من خلال هذا الكلام فإن هناك طرفين: أحدهم السبب، والآخر المنفعـة أو المضـرة المترتبة عليه، فالمصلحة أو المفسدة إنما تطلقان على الشيء باعتبار ما يؤدي إليه من نفع أو ضرر يعود على الشخص أو غيره. والشيء المترتب إن كان مرادا من السبب يكون مقصودا للمريد، فيكون هناك مصالح وهناك مقاصد، فالمصالح تطلق على الأسباب عرفـا والمقاصـد تطلق على الغايات المترتبة عليها، ولا شك أنه لا انفكاك بينهما عادة، وإنمـا بينهمـا تـلازم السبب والمسبب، ولذلك جاز أن يطلق أحدهما على الآخر على سبيل التوسع والتجوز.

أما المرسلة: فمن الإرسال بمعنى الإطلاق وعدم المنع، يقال: "أرسـلت الطـائر" إذا أطلقته من غير تقييد. ومن معانيه الخلو التام[٢].

وأما المراد بـالمصلحة المرسلة فيفهم من أنواع المصلحة؛ لأن المصلحة إما معتبرة شرعا، وإما ملغاة شرعا، وإما مرسلة[٣]: أي لا تقيد بكونها معتبرة ولا بكونهـا ملغـاة، أي لا يشهد لها دليل معين يدل على اعتبارها أو إلغائها[٤].

وبالتالي فالمراد **بالمصلحة المرسلة:** "المصلحة التي لا يدل دليل خاص من نصوص الشرع على اعتبارها ولا على إلغائها، فهي مطلقة من الاعتبار والإلغاء"[١].

---

[١] - الإيجي:شرح مختصر المنتهى، الجزء الثاني، ص٢٣٩. انظر أيضاً: الأصفهاني، **شرح المنهاج**، الجزء الثاني، ص٦٨٢.

[٢] - عباس، نور الدين، **الاجتهاد الاستصلاحي**، ص٦٣. عبد الرحمن، جـلال الـدين، **المصـلحة المرسـلة** ومكانتها في التشريع، ص٢٥، دار الكتاب الجامعي، مصر، ط١(١٤٠٣-١٩٨٣)

[٣] - تنقسم المصلحة بالنظر إلى النصوص الشرعية إلى ثلاثة أقسام.

أولا: المصلحة المعتبرة ويقابلها المفسدة المعتبرة، وهي: التي علم اعتبار الشـارع لهـا كمـا فـي الإسكار؛ فإن تحريمه مصلحة معتبرة وهي حفظ العقل وفي إباحته مفسدة معتبرة وهي تفويت حفظه.

ثانيا: المصلحة الملغاة ويقابلها المفسدة الملغاة، وهي: ما علم إلغاء الشارع لهـا وعـدم اعتبارهـا، كمصلحة المرابي في زيادة ماله بالربا فقد ألغاها الشارع بما نص عليه من تحـريم الربـا فـي الربويـات، والمفسدة الحاصلة بالجهاد والمشقة الحاصلة بالصيام فقد ألغاها الشارع بإيجاب الجهاد والصوم.

ثالثا: المصلحة المرسلة ويقابلها المفسدة المرسلة وهي التي لا يعلم اعتبار الشارع أو إلغـاؤه لهـا وكانت موافقة لمقاصد الشريعة الإسلامية.[الغزالي، المستصفى، الجزء الأول، ص٢٨٦. القرافـي، شـرح تنقيح الفصول، ص٣٥٠.]

[٤] - ابن الحاجب، **المنتهى**، الجزء الثاني، ص٢٨٩. الإيجي،شرح مختصر المنتهى، الجزء الثاني، ص٢٨٩. السبكي، **جمع الجوامع**، الجزء الثاني، ص٣٢٧. المحلي، **شرح جمع الجوامـع**، الجـزء الثـاني، ص٣٢٧. العطار، **حاشية العطار** على جمع الجوامع، الجزء الثاني، ص٣٢٧.

المسألة الثانية: أقوال العلماء في حجية الاستصلاح.

اختلف العلماء في الاستصلاح على عدة أقوال حاصلها:[1]

الأول: يجوز العمل به مطلقا، وهو القول المنسوب إلى الإمام مالك[٢] ونسبه بعضهم إلى الإمام أحمد بشرط عدم مصادمته للنص[٣].

الثاني: لا يجوز العمل به مطلقا، وهو منسوب إلى الحنفية[٤] وبعض الشافعية[٥] منهم الإمام الآمدي[٦]، وقال به القاضي أبي بكر الباقلاني[٧] وابن الحاجب من المالكية، وهو قول الظاهرية ضرورة عدم قولهم بالقياس أصلا[٨].

الثالث: يجوز العمل به بشروط تدل على اعتبار الشارع له على الجملة، وهو المنسوب إلى الإمام الشافعي[٩] وقال به الجويني[١٠] والإمام الغزالي[١١] وأكثر الشافعية[١٢] وقد نسبه الإمام الجويني إلى الأحناف[١٣].

---

[١] - القرضاوي، يوسف، **السياسة الشرعية** في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، ص٨٢، مكتبة وهبة، القاهرة، ط١(١٤١٩-١٩٩٨).

[٢] - الجويني، **البرهان**، الجزء الثاني، ص١٦١. الآمدي، **الإحكام**، الجزء الرابع، ص٣٩٤. الرازي، **المحصول**، الجزء الثاني، ص٢٣٧. الإيجي،شرح مختصر المنتهى، الجزء الثاني، ص٢٤٢. البيضاوي، **المنهاج**، الجزء الثاني، ص٧٦٣. السبكي، **جمع الجوامع**، الجزء الثاني، ص٢٣٧.

[٣] - عبد الواحد، فاضل، **أصول الفقه**، ص١٥٧. عباس، نور الدين، **الاجتهاد الاستصلاحي**، ص٦٩. ابن الحاجب، **المنتهى**، الجزء الثاني، ص٢٤٢.

[٤] - ابن الهمام، **التحرير**، الجزء الثاني، ص٣٨١.

[٥] - الجويني، **البرهان**، الجزء الثاني، ص١٦١. الآمدي، **الإحكام**، الجزء الرابع، ص٣٩٤.البيضاوي، **المنهاج**، الجزء الثاني، ص٧٦٣. السبكي، **جمع الجوامع**، الجزء الثاني، ص٢٣٧، مع شرح المحلي. ابن الهمام، **التحرير**، الجزء الثاني، ص٣٨١.

[٦] - الآمدي، **الإحكام**، الجزء الرابع، ص٣٩٤.

[٧] - الجويني، **البرهان**، الجزء الثاني، ص١٦١.

[٨] - عبد الرحمن، جلال، **المصالح المرسلة**، ص٢٩.

[٩] - الجويني، **البرهان**، الجزء الثاني، ص١٦٢. ابن الهمام، **التحرير**، الجزء الثالث، ص٣١٤.

[١٠] - الجويني، **البرهان**، الجزء الثاني، ص١٦١.

[١١] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص٢٨٤.

[١٢] - الرازي، **المحصول**، الجزء الثاني، ص٥٠٠. الأرموي، **التحصيل**، الجزء الثاني، ص٣٣١. البيضاوي، **المنهاج**، الجزء الثاني، ص٧٩٣.

[١٣] - الجويني، **البرهان**، الجزء الثاني، ص١٦١.

هذا وقد أنكر بعض العلماء نسبة القول بالمصلحة المطلقة إلى الإمام مالك، قـال ابـن الحاجب: (وقد عزي إلى مالك التمسك به وهو بعيد)[١]، ووجه البعد أنه مـن بـاب العمـل بالرأي المطلق عن شهادة الشرع وهذا مما يجل عنه الإمام مالك.

والقول برد الاستدلال بالمصلحة وإن نقل عن البعض رأيا، إلا أنه لم يلتزم بـه فقهـا، وهذا يشير إلى أنهم في الحقيقة لا ينكرون الاستصلاح مطلقا، وإنما ينكرون نوعا منه، فيكون قولهم عند التحقيق راجعا إلى القول الثالث وهو التمسك بالمصلحة إن كان هناك شاهد يشـهد لها بالاعتبار[٢].

المطلب الثاني: مباني حجية الاستصلاح ومآخذ العلماء في موقفهم منه

ويشتمل على مسألتين:

المسألة الأولى: مباني حجية الاستصلاح.

الاستصلاح عمل بالمصلحة، والمصلحة تحصل إما بجلب المنفعة أو بدفع المفسـدة[٣]، وبالتالي فالاستصلاح يمكن أن يطلق بمفهوم عام ليشمل العمـل بالمصـالح المرسـلة وسـد الذرائع؛ لأن التمسك بكل منهما تمسك بالمصلحة في جانبيها وهما: جلـب المنـافع أو دفـع المفاسد.

وقد تقدم أن الشريعة الإسلامية جاءت لتحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل، وهذه المصالح التي يقصدها الشارع الأصل فيها أن تثبت بالنصوص الشرعية وما يرجـع إليهـا، وبالتالي فما يدركه الإنسان من كونه مصلحة إن كان يترتب عليه منفعة للعباد أو كونه مفسدة إن كان يترتب عليه عكس ذلك لا يعتبر في الشريعة الإسلامية إلا إن جاء ما يشهد لـه مـن الأدلة الجزئية بالاعتبار، وهذا هو مراد العلماء بالمصالح الشرعية التي ينبغي مرعاتها والتي جاءت الشريعة لتحقيقها. وليس المراد كل مصلحة يدركها الإنسان بدليل أن الأهـواء غالبـة على الناس والمصالح متخالفة فما يكون مصلحة في حق البعض قد يكون مفسـدة فـي حـق آخرين وما يكون مصلحة للإنسان في زمان قد يكون مفسدة بالنسبة إليه فـي زمـان آخـر

---

[١] - ابن الحاجب، **منتهى الوصول والأمل**، ص٢٠٨.

[٢] - القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، ص٣٥١. انظر: البوطي، **ضوابط المصلحة**، ص٣٣٤.

[٣] - ابن الحاجب، **المنتهى**، الجزء الثاني، ٢٣٩. الإيجي ،شرح مختصر المنتهى، الجزء الثاني، ص٢٣٩.

فالمصالح مختلفة بالاعتبار من شخص لآخر ومختلفة حتى في حق الشخص الواحد بـاختلاف الأحوال[١].

وبناء على ذلك فالمصالح التي يصح الاحتكام إليها ومراعاتها وكذا المفاسد التي ينبغي درؤها هي المصالح والمفاسد المعتبرة شرعا، أي التي عرف اعتبار الشارع إياها بما شـرع من الأحكام لتحقيقها أو درئها. فتشريع القصاص –مثلا- فيه مصلحة هي حفظ النفوس وهـذه المصلحة ثابتة بالنص على وجوب القصاص، وكذا في الخمر مفسدة معتبر درؤها هي إفسـاد العقل واعتبارها ثبت بالنص مباشرة، وكذلك لحال بالنسبة للمصالح التي لـم تثبـت بـالنص مباشرة ولكن بالقياس على الأحكام المنصوص عليها.

والمصالح المعتبرة يثبت اعتبارها بالنص أو بالإجماع؛ بأن يثبت اعتبار عينهـا فـي عين الحكم بالنص أو بالإجماع -وهي التي اصطلح العلماء على تسميتها بالمناسب المؤثر-[٢]. أو يثبت اعتبارها بمراعاة الشارع لها في أحكامه وذلك: باعتبار عينها في جـنس الحكـم، أو جنسها في عين الحكم، أو جنسها في جنس الحكم –وهي التي اصطلح العلماء على تسـميتها بالمناسب الملائم-[٣].

وإذا ثبت ذلك يكون هناك ارتباط بين الحكم والمصلحة هذا الارتباط يعرف بالعلة التي يراعى فيها المناسبة[٤] أي المصلحة المراد تحقيقها من الحكم علـى سـبيل التغليـب. وهـذه المصلحة التي تثبت بالنص عندئذ تسمى مصلحة جزئية أو مصلحة معتبرة. وهذا مـا نـص عليه العلماء قال الإمام الغزالي: (أما ما شهد الشرع لاعتبارها فهي حجة ويرجـع حاصـلها إلى القياس، وهو اقتباس الحكم من معقول النص والإجماع)[٥]. وقـال القرافـي: (المصـالح بالإضافة إلى شهادة الشرع لها بالاعتبار على ثلاثة أقسام ما يشهد الشـرع باعتبـاره وهـو القياس الذي تقدم)[٦].

---

[١] - الغزالي، **الاقتصاد**، ص١٨٧.

[٢] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٢٩٧. ابن الحاجب، **المنتهى**، الجـزء الثـاني، ص٢٤٢. ابـن الهمام، **التحرير**، الجزء الثالث، ص١٩٥. الأنصاري، **فواتح الرحموت**، الجزء الثاني، ص٢٦٥.

[٣] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٢٩٧.

[٤] - المناسبة: كون الوصف بحيث يكون ترتب الحكم عليه متضمنا لجلب نفع أو دفع ضرر معتبر في الشرع كما يقال: " الصوم شرك لكسر القوة الحيوانية" فإنه نفع بحسب الشرع وإن كان ضررا بحسب الطـب، هـذا عند الأحناف. وأما عند الشافعية فالمناسبة: كون الوصف بحيث يجلب للإنسان نفعا أو يدفع عنه ضررا، وهو كون الوصف على منهاج المصالح بحيث لو أضيف الحكم إليها انتظم، كالإسكار لحرمة الخمر بخلاف كونـه مائعا يقذف بالزبد ويحفظ في الدن[التفتازاني، **التلويح**، الجزء الثاني، ص١٤٨-١٤٩]

[٥] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول ص٢٨٤.

[٦] - القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، ص٣٥٠.

وبالمقابل فإن المصلحة المرسلة هي التي لا يشهد لها أصل تقاس عليـه؛ بمعنـى أن العقل يدرك أن في هذا الفعل مصلحة ما، ولكن لا يوجد هناك أصل يمكن أن يقاس عليه حتى يثبت به حكم الفرع – وهي التي اصطلح العلماء بتسميتها بالمناسـب الغريـب أو المناسـب المرسل[١].

وإذا أردنا أن نربط المصلحة المرسلة بالمقاصد الشرعية على سـبيل الإجمـال فـإن المقاصد عند العلماء تنقسم إلى ثلاثة أقسام: **المقاصد الجزئية:** وهي ما يقصده الشارع مـن كل حكم شرعي من إيجاب أو تحريم أو ندب أو كراهة وهذا القسم هو الذي يهتم به الفقهـاء ويعبرون عنه بالعلة، أو الحكمة أو المعنى[٢]. **والمقاصد الخاصة:** هي المقاصد التـي تهـدف الشريعة الإسلامية إلى تحقيقها في باب معين أو في أبواب قليلة متجانسة من أبواب التشريع[٣] ولعل الشيخ ابن عاشور هو خير من اعتنى بهذا القسم من المقاصـد[٤] . **وأخيـرا المقاصـد العامة:** وهي المعاني والحكم الملحوظة في جميع أحوال التشريع أو معظمها[٥].

إذا عرف ذلك فإن العمل بالقياس يرجع إلى العلة والمصلحة الجزئية، والعمل بالمصالح المرسلة وسد الذرائع يرجع إلى المقاصد الخاصة أو العامة بدون العلة، والعمل بالاستحسان

يرجع إلى ترك العلة لمصلحة اعتبرها الشارع، ورأي نجم الدين الطوفي يرجع إلـى ترك العلة أو النص لمصلحة وإن لم يعتبرها الشارع[٦].

ومن خلال ما سبق فإن أهم المباني التي يتوقف عليها حجية الاستصلاح:

أولاً : أن الشريعة الإسلامية جاءت لتحقيق مصالح العباد.

ثانياً : التمسك بالمصالح الشرعية على سبيل العموم كمنهج في الاستدلال لا يثبت إلا بوضع من الشارع، والدلالة على اعتباره ثبتت قطعا من خلال استقراء منهج الصحابة ووجوه تمسكاتهم في إثبات الأحكام والتي منها الاستصلاح[٧].

---

١ - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص٣٠٦. البوطي، **ضوابط المصلحة**، ص٣٢٦.وص٣٣٦.

٢ - الريسوني، **نظرية المقاصد**، ص٢٠.

٣ - الريسوني، **نظرية المقاصد**، ص٢٠.

٤ - ابن عاشور، **نظرية المقاصد**، ص١٤٣ وما بعدها.

٥ - ابن عاشور، **نظرية المقاصد**، ص٥١.

٦ - حرب، أحمد، **الصلة بين أصول الفقه وعلم الكلام**، ص٢٦٤.

٧ - الجويني، **البرهان**، الجزء الثاني، ص٤١ وص٤٥. البخاري، علاء الدين، **كشف الأسرار**، الجزء الثالث، ص٦٤٩.

ثالثاً : أن المصالح المعتبرة في التشريع هي المصالح الشـرعية وليسـت المصـالح العقلية[١] -كما سيأتي بيانه في المسألة الثانية-.

رابعاً : العبرة في إثبات الحكم بالمصلحة كونها على حال بحيث يحصل بها غلبة ظن بقصد الشارع إلى مراعاتها واعتبارها[٢]. وغلبة الظن تحصل من خلال تحقق شروط معينة في المصلحة التي يصح التمسك بها[٣]. هذا وللعلماء أقوال مختلفة في ضوابط التمسك بالمصـلحة المرسلة سيأتي تحقيقها من خلال المسألة الثالثة. وبمراعاة هذه الضوابط يطمئن المجتهد إلـى المصالح التي يتمسك بها أنها محققة لمقصود الشارع -من ناحية- كما أنهـا تضـبط قاعـدة الاجتهاد[٤] عن التحكم والاضطراب -من ناحية ثانية-.

خامساً : من الأسباب الفرعية للاختلاف في حجية الاستصلاح الاختلاف بين العلماء في جواز القياس في الأسباب[٥]، والاختلاف بينهم في التعليل بالحكمة.

المسألة الثانية : مآخذ العلماء في موقفهم من الاستصلاح .

المطلع على كتب الأصول في هذه المسألة يستشكل الاختلاف الذي ينقله العلمـاء فـي حجية الاستصلاح مع ما ينص عليه المحققون من أنه لا خلاف بين العلماء في العمـل بـه. وهذا الأمر استشكله الدكتور البوطي في **ضوابط المصلحة** وأرجع ذلك إلى ثلاثة أسباب فسر بها إنكار بعض الشافعية نسبة القول بالاستصلاح للإمام الشافعي وهي:

أولاً : أنه لم يتفق مع الإمام مالك في كثير من جزئيات الفتاوى التـي بناهـا علـى المصالح المرسلة[٦].

ثانياً : أنه لم يعد الاستصلاح في أصوله دليلا مستقلا كالقياس والإجماع[٧].

ثالثاً : موقف الشافعي من الاستحسان[١].

---

[١] - الجويني، **البرهان**، الجزء الثاني، ص٤١-٤٢.

[٢] - الجويني، **البرهان**، الجزء الثاني، ص٤٥ و ٤٦.

[٣] - الجويني، **البرهان**، الجزء الثاني، ص٤٦.

[٤] - الجويني، **البرهان**، الجزء الثاني، ص٤٢.

[٥] - انظر: ابن الحاجب، **المنتهى**، الثاني، ص٢٥٥. الإيجي،شرح مختصر المنتهى، الجزء الثاني، ص٢٥٥. التفتازاني، **حاشية التفتازاني** على شرح المنتهى، الجزء الثاني، ص٢٥٥.

[٦] - البوطي، **ضوابط المصلحة**، ص٣٢٢.

[٧] - المرجع ذاته، ص٣٢٢.

والحق أن الخلاف في ذلك يرجع إلى الخلاف المشهور في مصادر الأحكام ودور العقل فيها[٢]. فالمعتزلة يقولون بقدرة العقل على إدراك المصالح والمفاسد استقلالا ويقولون بتعليل الأحكام الشرعية بمصالح العباد وجوبا على الله تعالى بناء على أصلهم في التحسين والتقبيح العقليين. في حين أن أهل السنة والجماعة ينصون على أن الأحكام الشرعية إنما تثبت بالشرع وأنه لا حكم للعقل استقلالا عن شهادة الشرع وأدلته. وبناء عليه فإنه لا يثبت أي حكم شرعي بحيث يلزم العباد تكليفا إلا بالشرع، فكما أن الأحكام لا تثبت قبل البعثة عقلا فكذلك لا تدرك بعد البعثة استقلالا؛ بمعنى أن العقل وإن أدرك المصالح والمفاسد بدون واسطة الأنبياء وتبليغهم الرسالات إلا أن الأحكام التكليفية لا تثبت إلا بعد إرسال الرسل وكذلك الحال بعد الإرسال لا تثبت الأحكام الشرعية إلا بشهادة الشرع وإن ثبت عقلا ما تشتمل عليه من مصلحة أو درء مفسدة[٣].

ومن هنا فإنه لا بد من التفريق بين أمرين:

الأول: إثبات الأحكام بناء على ما يدركه العقل من المصالح والمفاسد استقلالا.

الثاني: إثبات الأحكام بناء على ما يدركه العقل من المصالح التي توافق المقاصد الشرعية بما يثبت ذلك من الشروط والقيود التي وضعها العلماء وإن لم يكن لها دليل معين من الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس، وتوضيح ذلك من خلال الفرعين التاليين.

الفرع الأول: التمسك بالمصالح العقلية:

أما التمسك بالمصالح العقلية فلا يصح مطلقا؛ لأنه من باب العمل بالرأي بدون ضابط من الشرع، وهو باطل ويدل على بطلانه عدة أمور منها:

أولاً : عموم الأدلة التي تدل على أنه لا حكم إلا لله تعالى، وأن العقل لا حكم له في الأحكام الشرعية استقلالا. وبناء على ذلك فإن الشريعة الإسلامية وإن جاءت لتحقيق مصالح العباد في الدنيا والآخرة، إلا أن المصالح المعتبرة في ثبوت الأحكام التكليفية هي المصالح الشرعية لا المصالح العقلية، وهذا ما أشار إليه الإمام الغزالي بقوله: (المصلحة عبارة في الأصل عن جلب منفعة و دفع مفسدة، ولسنا نعني به ذلك؛ فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق صلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، ومقصود الشارع من الخلق خمسة وهو:

---

[١] - المرجع ذاته، ص٣٢٨.

[٢] - انظر: حرب، أحمد، **الصلة بين أصول الفقه وعلم الكلام.**

[٣] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص٢١٨.

أن يحفظ عليهم دمهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، **فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة)**[١].

ثانياً : ما ذكره الإمام الشاطبي في الموافقات[٢] من أن المصالح المستجلبة شرعا والمفاسد المستدفعة إنما تعتبر لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحهم العادية أو درء مفاسدهم العادية؛ لأن الشريعة إنما جاءت لتخرج المكلفين عن دواعي أهواءهم حتى يكونوا عبادا وهذا المعنى إذا ثبت لا يجتمع مع فرض أن يكون وضع الشريعة على وفق أهواء النفوس وطلب منافعهم العاجلة كيف كانت وقد قال ربنا سبحانه: (ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن).

ثالثا: أنها دليل شرعي فإذا لم يوجد ما يدل على اعتبارها فلا يصح اعتبارها والتمسك بها[٣].

رابعاً: أن المنافع والمضار عامتها أن تكون إضافية لا حقيقية ومعنى كونها إضافية أنها منافع أو مضار في حال دون حال وبالنسبة إلى شخص دون شخص أو وقت دون وقت[٤]. ولو وجبا اتباع المصالح للزم تغير الأحكام عند تبدل الأشخاص وتغير الأوقات مما يفضي إلى تبدل الشرع[٥].

خامساً : لو صح التمسك بكل رأي من غير قرب وأناة، لكان العاقل ذو الرأي، العالم بوجوه الإيالات، إذا راجع المفتين في حادثة فأعلموه أنها ليست منصوصة في كتاب ولا سنة ولا أصل لها يضاهيها، لساغ والحالة هذه أن يعمل العاقل بالأصوب عنده والأليق بطرق الاستصلاح، وهذا مركب صعب لا يجترئ عليه متدين، ومساقه رد الأمر إلى عقول العقلاء وأحكام الحكماء، ونحن نقطع أن الأمر بخلاف ذلك[٦]؛ لأنه لو ساغ ذلك لساغ التمسك بأقوال العقلاء أيام كسرى وأنوشروان في العدل والإيالة[٧]؛ وذلك لأن المعاني إذا حصرتها الأصول وضبطتها المنصوصات كانت منحصرة في ضبط الشارع، وإذا لم يشترط استنادها إلى

---

[١] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص٤١٦.

[٢] - الشاطبي، **الموافقات**، الجزء الأول، ص٢٥٢.

[٣] -ابن الحاجب، **المنتهى**، الجزء الثاني، ص٢٨٩. الإيجي،شرح مختصر المنتهى، الجزء الثاني، ص٢٨٩. أمير بادشاه، **تيسير التحرير**، الجزء الثالث، ص٣١٢.

[٤] - أبن أمير الحاج، **التقرير**، الجزء الأول، ص٢٠١.

[٥]- العطار، **حاشية العطار** على جمع الجوامع، الجزء الثاني، ص٣٢٧.

[٦] - الجويني، **البرهان**، الجزء الثاني، ص ١٦٤.

[٧] - الجويني، **البرهان**، الجزء الثاني، ص ١٦٤.

الأصول لم تنضبط واتسع الأمر ورجع الشرع إلى اتباع وجوه الرأي واقتفاء حكمة الحكماء، فيصير ذوو الأحلام بمثابة الأنبياء ولا ينسب ما يرونه إلى ربقة الشريعة، وهذا ذريعة في الحقيقة إلى إبطال أبهة الشريعة[١].

الفرع الثاني: التمسك بالمصالح التي توافق مقاصد الشريعة.

فهذه يصح التمسك بها بلا خلاف بين أئمة المذاهب الأربعة من حيث الأصل إلا فيما يتعلق بضوابط حجيتها والشروط التي بها يثبت اعتبار الشارع لها.

من هنا فالمراد من إنكار العمل بالمصلحة المرسلة إنكارها بالمعنى الأول كما ذهب إلى ذلك الإمام الآمدي ومن وافقه، وبالتالي لا يكون هناك خلاف حقيقي بين أهل السنة والجماعة في حجية الاستصلاح بالمعنى الثاني مع قولهم ببطلانها بالمعنى الأول.

أما إنكار العلماء على الإمام مالك -رضي الله عنه- فبسبب مبالغته في التمسك بها حتى أوقعه ذلك -عند التحقيق[٢]- إلى التمسك بمصالح لا يشهد لها ضابط شرعي بالاعتبار، فيكون قد دخل في القسم الأول وإن لم يقصد[٣]. والذي أنكر نسبة العمل بالمصلحة المطلقة للإمام مالك قد يسلم قوله على معنى أن الإمام مالك لا يقول بها رأيا، وإن التزم بها فقها؛ بمعنى أنه وإن كان لا يقول بالتمسك بالمصلحة التي لا توافق مقاصد الشريعة إلا أنه نتيجة مبالغته في العمل بالاستصلاح وقع في جزئيات معينة بالاستصلاح مطلقا أي بلا ضابط، وهذا ما نبه عليه بعض العلماء من خلال النظر في بعض الفتاوى المنقولة عنه –رحمه الله تعالى- مثل قوله بجواز القتل تعزيرا وغير ذلك[٤] على أن في نصوص الأصوليين من المالكية واستدلالاتهم على الاستصلاح ما يشير إلى أنهم يتمسكون بالمصلحة من حيث هي مصلحة مطلقا باعتبار أن الشريعة الإسلامية إنما جاءت لتحقيق مصالح العباد في سائر أحكامها مما يدل على أن الشريعة تعتبر جنس المصالح وذلك يوجب ظن اعتبار جنس

---

[١] - الجويني، **البرهان**، الجزء الثاني، ص ١٦٢.

[٢] - القرضاوي، **السياسة الشرعية**، ص٨٣. وفي كتاب المصالح المرسلة لجلال عبد الرحمن: " ويقول ابن دقيق العيد: الذي لا شك فيه أن لمالك ترجيحا على غيره من الفقهاء في هذا النوع ويليه احمد بن حنبل، ولا يكاد يخلو غيرهما عن اعتباره في الجملة ولكن لهذين ترجيح في الاستعمال لها على غيرها" [عبد الرحمن، جلال، **المصالح المرسلة**، ص٦٦]

[٣] - الجويني، **البرهان**، الجزء الثاني، ص١٦٥.

[٤] - الجويني، **البرهان**، الجزء الثاني، ص١٦١. العطار، **حاشية العطار** على جمع الجوامع، الجزء الثاني، ص٣٢٨.

المصالح والعمل بالظن واجب[١]. وبناء على هذا الكلام شكك ابن أمير الحاج بقول القرافي أن المصلحة المرسلة في جميع المذاهب قال بعد أن نقل نص القرافي بطوله معلقـا عليـه: (لا يخفى ما فيه لمن تتبع وحقق)[٢].

وأما الدليل الذي تمسك به المالكية من أن الشريعة تعتبر جنس المصالح فإنه لا يصح؛ لأن ملاحظة اعتبار الشارع للمصلحة ليس أولى من ملاحظة إلغاء الشارع لهـا، فكـم مـن مصلحة لا يعتبرها الشارع؟ وكم من مفسدة في أول الظن قد ألغـى الشـارع فـي أحكامـه اعتبارها؟ والمناسب المرسل متردد بين المصالح المعتبرة والمصـالح الملغـاة ولا مـرجح لاعتبارها على إلغائها، فلا يكون حجة في إثبات الأحكام الشرعية؛ لأن الأصل براءة الذمـة حتى يقوم الدليل على شغلها[٣]. وقد حقق الإمام الغزالي أنه لا تتحقق مصلحة مرسلة عن دليل الشارع بل لا بد وأن تشهد الأصول بردها أو بإثباتها[٤].

والذي يدل على جواز التمسك بالمصلحة المرسلة عند وجود الضوابط التي تشهد لهـا بالاعتبار وأن الأحكام لا يجب أن تكون مأخوذة من النص مباشرة:

أولا: ضرورة الاجتهاد لكثرة الوقائع ومحدودية النصوص[٥].

ثانيا : التمسك بإجماع الصحابة وطرقهم في الاستدلال على أحكام الوقائع التي تعرض لهم[٦].

المسألة الثالثة: الضوابط التي يثبت بها اعتبار المصلحة المرسلة.

من خلال ما سبق في المسألة الثانية يتضح أنه لا يجوز إثبات الأحكام بالعقل استقلالا، وهذا هو مراد الإمام الغزالي بقوله: (من استصلح فقد شرع)[٧]. ويجوز التمسك فـي إثبـات الأحكام بالمصلحة المرسلة إذا كان هناك ما يشهد لها بالاعتبار، ومن هنا قال الإمام الغزالي

---

[١] - الآمدي، **الإحكام**، الجزء الرابع، ص٣٩٥.

[٢] - ابن أمير الحاج، **التقرير**، الجزء الثاني، ص٣٨١.

[٣] - الآمدي، **الإحكام**، الجزء الرابع، ص٣٩٥. ابن الحاجب، **منتهى الوصـول** الأمـل، ص٢٠٨. السـبكي، **الإبهاج**، الجزء الثالث، ص١٨٦. زهير، محمد أبو النور، **أصول الفقه**، الجزء الرابع، ص١٦٥.

[٤] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الثاني، ص

[٥] - الجويني، **البرهان**، الجزء الثاني، ص١٦١-١٦٢.

[٦] - الجويني، **البرهان**، الجزء الثاني، ص١٦٢.

[٧] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص٣١١.

(وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا حاجة للخلاف فيها بل نقطع بكونها حجة)[١]. وبالتالي فمراد الإمام الآمدي ومن وافقه من إنكار المصالح المرسلة إنكارها بالمعنى الأول، وهذا هو المفهوم من تعريفهم للمصلحة المرسلة بأنها: التي لا أصل لها[٢].

وللعلماء طرق ومذاهب في ضبط الشروط التي يثبت بها اعتبار المصلحة المرسلة، والأصل في ذلك عندهم أن المصلحة المرسلة تُعرف بأنها: وصف مناسب للحكم لم يعلم عن الشارع اعتباره كما لم يعلم عنه إلغاؤه[٣]. ولا شك أن المصلحة إن كانت كذلك لا يصح التمسك بها؛ لأنها مترددة بين الاعتبار والإلغاء، وإنما يصح التمسك بها إذا غلب على الظن اعتبارها حتى يكون التمسك بها تمسكا بالمصلحة الشرعية لا المصلحة العقلية.

أما تفصيل الضوابط التي تشهد للمصلحة بالاعتبار فيختلف ذلك باختلاف أنظار الأصوليين، وذلك على أقوال عدة حاصلها ما يلي:

القول الأول: للإمام الشافعي[٤]، ووافقه عليه الإمام الجويني في **البرهان**[٥] و اختاره الإمام الغزالي في **المنخول**[٦]. وهو: أنه يصح التمسك بالمصالح وإن لم تستند إلى أصل معين على شرط قربها من معاني الأصول الثابتة، ومعنى قرب المصلحة من الأصول الثابتة كونها شبيهة بالمصالح المعتبرة وفاقا وبالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول[٧]. بشرط أن لا يرده أصل مقطوع به من كتاب أو سنة أو إجماع[٨].

القول الثاني: للإمام الغزالي في **المستصفى**[٩] وهو: أنه يصح التمسك بالمصلحة المرسلة بشروط ثلاثة هي: كونها ضرورية، وكلية، وقطعية. ولكنه أنكر كونها دليلا مختصا، حيث أرجعها إلى التمسك بالمعاني الثابتة بالكتاب والسنة والإجماع[١٠].

---

[١] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص٣١١.

[٢] - ابن الحاجب، **منتهى الوصول والأمل**، ص٢٠٨.

[٣] - زهير، محمد أبو النور، **أصول الفقه**، ص١٤٥.

[٤] - الجويني، **البرهان**، الجزء الثاني، ص١٦١. أمير بادشاه، **التيسير**، الجزء الثالث، ص٣١٤.

[٥] - الجويني، **البرهان**، الجزء الثاني،ص١٦٣.

[٦] - الغزالي، **المنخول**، ص٤٦٥.

[٧] - الجويني، **البرهان**، الجزء الثاني، ص١٦١، البخاري، صدر الشريعة، **التوضيح**، الجزء الثاني، ص١٥١.

[٨] - الغزالي، **المنخول**، ص٤٦٥.

[٩] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص٢٨٦.

[١٠] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص٣١٠.

القول الثالث: للإمام الرازي[١] والبيضاوي[٢] وغيرهما[٣]، وهـو: أنـه يصـح التمسـك بالمصلحة المرسلة إذا تحققت فيها الشروط الثلاثة التي ذكرها الإمام الغزالي في المستصفى، ويختلفون عنه بعدها دليلا مستقلا.

القول الرابع : وهو جواز التمسك بالمصلحة المرسلة بشرطين هما:

أولا : أن تؤول إلى حفظ مقصود شرعي.

ثانيا: أن تكون ملائمة لتصرفات الشارع لا غريبة عنه. بمعنى أنـه يصـح التمسـك بالمصلحة المرسلة وإن وقعت في مرتبة الحاجيات أو الضروريات لا التحسينات. وهذا القول منسوب إلى الإمام الغزالي على التحقيق[٤] وهو الذي نص عليه في شفاء الغليل حيث قـال - تعقيبا على تقسيم المصالح إلى ضرورية وحاجية وتحسينية-: (فالواقع منها في هذه المرتبة الأخيرة –يعني التحسينية- لا يجوز الاستمساك بها ما لم يعضد بأصل معين ورد من الشارع الحكم فيه على وفق المناسبة، ثم إذا اتفق ذلك فنحن منه علالة كما قدمناه، فأما إذا لم يرد من الشرع حكم على وفقه فإتباعه وضع للشرع بالرأي والاستحسان، وهو منصب للشـارعين لا منصب المتصرفين في الشرع)[5]

أما مقاصد العلماء في هذه الأقوال على التفصيل فهي كما يلي:

أما قول الإمام الجويني فهو أوسع الأقوال في المـذهب الشـافعي تمسـكا بالمصـالح المرسلة، حيث اشترط شرطا واحدا، وهو: كونها قريبة من المعاني المعتبرة فـي الشـريعة الإسلامية. ومعنى ذلك أن المصلحة يصح التمسك بها إن كان هناك ما يـدل علـى اعتبـار الشارع لها إما بالنص كما في القياس، أو بكونها قريبة من المنصـوص عليهـا كمـا هنـا. وبالتالي فالمصلحة التي يتمسك بها الإمام الجويني لا يشترط أن تكون ثابتة بالأدلـة الكثيـرة على سبيل التتبع والاستقراء، وإنما يكفي أن تكون ثابتة على أصل معين على سبيل الشـبه، فهي لا تحتاج إلى استقراء تام أو ناقص، وإنما يكفي مناسبتها لمصالح الشارع وهو ما سـماه بعضهم بقياس المخيل[٦] أو قياس المعنى على المعنى دون اشتراط الأصل[٧].

---

[١] - الرازي، **المحصول**، الجزء الثاني، ص٥٠١.

[٢] - البيضاوي، **المنهاج**، الجزء الثاني، ص٧٩٣.

[٣] -الأرموي، **التحصيل**، الجزء الثاني، ص٣٣١. الأصفهاني، **شرح المنهاج**، الجزء الثاني، ص٧٩٣.

[٤] - الدباغ، أيمن، **مسلك المناسبة** عند الإمام الغزالي، ص٥٧.

[5] - الغزالي، **شفاء الغليل**، ص٢٠٨.

[٦] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص٢٨٧.

[٧] - عباس، نور الدين، **الاجتهاد الاستصلاحي**، ص١٣٧.

فالإمام الجويني يقسم أقوال العلماء في هذه المسألة إلى ثلاثة: القـول الأول: التمسـك بالمعاني المنصوص عليها كما نسبه إلى القاضي أبي بكر الباقلاني وبعض الأصحاب. القول الثاني: التمسك بوجوه الاستصلاح والاستصواب سواء قربت من مـدار الـنص أو بعـدت، وأخيرا المذهب المعروف للإمام الشافعي والذي اختاره الإمام الجويني وهو التمسك بـالمعنى وإن لم يستند إلى أصل معين على شرط قربه من معاني الأصول الثابتة[١].

وهذا المسلك يتحقق بشرطين متفق عليهما بين الإمام الجويني والإمـام الغزالـي فـي المنخول وهما:

الشرط الأول: المناسبة[٢]، وهو ما عبر عنه الإمام الجويني بقوله: كل معنى لو ربط به حكم متفق عليه في الأصل لجرى واستد[٣]، والمناسبة لا يشترط في ثبوتهـا أن تعهـد ثابتـة بعينها.

الثاني: القرب، وقد فسره الإمام الجويني بالمشابهة للمصالح الجزئية.

والإمام الغزالي لا يعتبر القرب إلا بشرط ثالث وهو اطراد اعتبار الشارع لها. فالفرق بينه وبين الإمام الجويني: أن الإمام الجويني يكتفي بقربها من أصـل واحـد، وأمـا الإمـام الغزالي فيشترط الاطراد ليعرف اعتبار الشارع لها من عادته في التشريع؛ لأن الشـرع قـد يقرر الحكم في صورة ولا يعتمده في مثلها كما هو معروف من أن الشارع قد يفـرق بـين المتماثلات ويجمع بين المختلفات[٤].

ومن هنا فإن قول الإمام الجويني قريب من قول الإمام مالك[٥]، غاية الأمر أن الإمـام الجويني لا يتمسك بأي رأي، وإنما بالرأي الذي يكون قريبا من مقاصد الشريعة؛ وذلك حتى لا يلزمه ما ألزم به إمام دار الهجرة وهو التمسك بكل رأي بلا ضابط[٦].

أما معنى التقريب وضابطه فقد فسره الإمام الجويني بقوله: (نحن نقـول قـد ثبتـت أصول معللة اتفق القايسون على عللها، فقال الشافعي: أتخذ تلك العلـل معتصـمي وأجعـل الاستدلالات قريبة منها وإن لم تكن أعيانها حتى كأنها مثلا أصول. والاستدلال معتبر بهـا،

---

[١] - الجويني، **البرهان**، الجزء الثاني، ص١٦١-١٦٢.

[٢] - الجويني، **البرهان**، الجزء الثاني، ص١٦٩. الغزالي، **المنخول**، ص٤٦٥.

[٣] - الجويني، **البرهان**، الجزء الثاني، ص١٦٩.

[٤] - الغزالي، **المنخول**، ص٤٦٥.

[٥] - السبكي، **جمع الجوامع**، مع شرح المحلي، وتقريرات العطار، الجزء الثاني، ص٣٢٨-٣٢٩.

[٦] - الجويني، **البرهان**، الجزء الثاني، ص١٦٤.

واعتبار المعنى بالمعنى تقريبا أولى من اعتبار صورة بصورة بمعنى جامع، فإن متعلق الخصم من صورة الأصل معناها لا حكمها، فإذا قرب معنى المجتهد والمستدل فيما يجتهد إلى الشرع ولم يرده أصل كان استدلالا مقبولا)[١].

وضرب على ذلك مثالا وهو مسألة الرجعية محرمة على الوطء عند الشافعي وهي مباحة الوطء عند أبي حنيفة –رضي ا عنهما- ومعتمد الشافعي أنها متربصة في تبرئة الرحم وتسليط الزوج على شغل رحمها في الزمان الذي تؤمر فيه بالتبرئة متناقض، وهذا معقول؛ فإن المرأة لو تربصت قبل الطلاق واعتزلها الزوج لم يعتمد بما جاءت به من عدة، فلو كانت تحل قبل الطلاق وبعده لما كان لاختصاص الاعتداد بما بعد الطلاق معنى، ولم يطلب الشافعي بهذا المعنى أصلا وما ذكره قريب من القواعد؛ فإنه كلام منشؤه من فقه العدة، ثم عضده بما قبل الطلاق[٢].

أما مذهب الإمام الغزالي في **المستصفى** فهو جواز التمسك بالمصلحة بشروط ثلاثة[٣] هي:

أولا : أن تكون ضرورية، أي تحفظ ضرورة من الضروريات الخمس[٤]، وبناء على ذلك فإنها إن وقعت في محل الحاجة أو التتمة لا تعتبر[٥]، فالمصلحة الضرورية احتراز عن المناسب الكائن في محل الحاجة أو التتمة[٦].

ثانيا: أن تكون قطعية، بأن تثبت بطريق لا شبهة فيه[٧]؛ وذلك حتى يحصل الجزم بوقوع المصلحة المذكورة[٨]، وهذا القيد احتراز عما إذا لم نقطع بحصولها كضرب الترس المؤلف من المؤمنين إذا لم نقطع باستيلاء الأعداء علينا[١].

---

[١] - الجويني، **البرهان**، الجزء الثاني، ص١٦٥

[٢] - الجويني، **البرهان**، الجزء الثاني، ص١٦٥.

[٣] - الغزالي، **المستصفى**، الجزء الأول، ص١٩٤ وما بعدها.

[٤] - السبكي، **الإبهاج**، الجزء الثالث، ص١٧٨. زهير، محمد أبو النور، **أصول الفقه**، الجزء الرابع، ص١٥٣.

[٥] - القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، ص٣٥٠-٣٥١.

[٦] - الرازي، **المحصول**، الجزء الثاني، ص٥٠٠.

[٧] - السبكي، **الإبهاج**، الجزء الثالث، ص١٧٨. زهير، محمد أبو النور، **أصول الفقه**، الجزء الرابع، ص١٥٥.

[٨] - الأصفهاني، **شرح المنهاج**، الجزء الثاني، ص٧٦٣.

ثالثا: أن تكون كلية، بأن توجب نفعا عاما للمسلمين ولا تختص ببعض الأفراد[٢].

ويوضح ذلك بمثال: وهو تترس الكفار الصائلين بجماعة من المسلمين بحيث لو كففنا عنهم لغلب الكفار في دار الإسلام واستأصلوا شأفة المسلمين، ولو رمينا الترس وقتلناهم اندفعت المفسدة عن كافة المسلمين قطعا غير أنه يلزم منه قتل مسلم لا جريمة له، فهذا الفعل وإن كان مناسبا في هذه الصورة، والمصلحة ضرورية كلية قطعية، غير أنه لم يظهر من الشارع اعتبارها ولا إلغاؤها في صورة[٣]؛ وذلك أنه لم يعلم اعتبار هذا الوصف من الشرع؛ لأنه لم يعهد عن الشرع قتل المسلمين بغير ذنب، كما لم يعلم عنه إلغاء؛ لأنه لم يقم دليل على عدم قتل المسلم في هذه الحالة[٤]، خاصة وأنه لو لم يقتلوا للزم إلغاء ما هو مقصود ضروري في الشرع وهو: حفظ الدين والنفس، فإن إلغاؤها يؤدي إلى إبطال الدين وهلاك جميع المسلمين من الأسرى وغيرهم[٥].

هذا وقد اختلف المحققون في اعتبار هذه الشروط مطلقا كما ذهب إلى ذلك بعض الشافعية[٦]. في حين اعتبرها بعضهم شروطا في هذا المثال خاصة[٧]. وبعضهم اعتبرها شروطا للمصلحة المرسلة التي يجب العمل بها والتمسك بمقتضاها قطعا[٨]، وإلا فالمصلحة المرسلة يصح التمسك بها في أحوال لا تتحقق فيها هذا الشروط كما في قضاء عمر بن الخطاب –رضي الله عنه- بطلاق المرأة من زوجها الغائب عنها بعد مضي أربع سنوات من حين فقده أو رفع أمرها إلى القضاء رعاية لمصلحة الزوجة ورفعا للضرر عنها وإن لم يثبت موت زوجها وهي مصلحة جزئية وحاجية وظنية[٩].

ولعل قول الإمام الغزالي في المصلحة المرسلة يرجع إلى الترجيح عند التعارض، والشروط التي ذكرها خاصة بالمثال المذكور كما قرر ذلك البوطي. ولكل مسألة طريقتها

---

[١] - الأرموي، **التحصيل**، الجزء الثاني، ٣٣٢. القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، ص٣٥٠.

[٢] - الأصفهاني، **شرح المنهاج**، الجزء الثاني، ص٧٦٣. السبكي، **الإبهاج**، الجزء الثالث، ص١٧٨. زهير، محمد أبو النور، **أصول الفقه**، الجزء الرابع، ص١٥٤.

[٣] - الآمدي، **الإحكام**، الجزء الرابع، ص٣٩٤. البيضاوي، **المنهاج**، الجزء الثاني، ص٦٧٣.

[٤] - زهير، محمد أبو النور، **أصول الفقه**، الجزء الرابع، ص١٥٥.

[٥] - الأصفهاني، **شرح المنهاج**، الجزء الثاني، ص٧٦٤. السبكي، **الإبهاج**، الجزء الثالث، ص١٧٨.

[٦] - انظر أصحاب القول الثالث: ص٣٦٩.

[٧] - القرضاوي، **السياسة الشرعية**، ٩٩.

[٨] - السبكي، **جمع الجوامع**، الجزء الثاني، ص٣٢٨. زهير، أبو النور، **أصول الفقه**، الجزء الرابع، ص١٥٤.

[٩] - القرضاوي، **السياسة الشرعية**، ٩٩.

وضوابطها الخاصة في الترجيح باعتبار أنها مترددة بين الاعتبار والإلغاء، وما من مصـلحة إلا وتعارضها مفسدة ما، فيكون النظر مترددا بين اعتبارها أو إلغائها فلا يترجح أحدهما على الآخر إلا بمراعاة القواعد المنصوص عليها في باب التعارض والترجيح وفقـه الموازنـات[١] ولهذا لم يجوز الضرب بالتهمة ترجيحا لمصلحة المتهم إن كان بريئا[٢]. وكذلك جـواز أخـذ الأموال من الأغنياء استصلاحا عند الحاجة ترجيحا لمصلحة المحافظة علـى بقـاء الجنـد معقودة[٣].

فالإمام الغزالي يقر بالاستصلاح؛ أي العمل بمقتضى المصلحة المرسلة على التفصـيل الذي ذكرناه هنا، إلا أنه ينكر اعتبارها دليلا مستقلا؛ وذلك أنه يرجعها إلى العمل بالمصـلحة الثابتة بالكتاب أو السنة أو الإجماع، فهو ينكر كونها دليلا مستقلا؛ أي مستقلا عـن شـهادة النص، بل لا بد وأن ترجع إليه حتى يصح اعتبارها يجوز لتمسك بها[٤]

أما الفريق الثالث فقد اعتبرها دليلا مستقلا باعتبار أن رجوعها إلى الأدلة النصـية لا ينفي كونها دليلا خالصا اعتبارا بالقياس؛ فإنه راجع إلى الكتاب والسنة، وكون الاستصـلاح راجع إليهما لا على سبيل التعيين لا ينفي اعتباره دليلا خامسا.

هذا ولا بد من ملاحظة أن الإمام الغزالي في **المستصفى** يرجع الأدلة إلى ثلاثة فقـط ويزيد الرابع تجوزا وهي: الكتاب والسنة الإجماع وأما الرابع فهو العقل. وأما بقية الأدلة من القياس والاستصحاب والمصالح المرسلة فإنه يرجعها إلى وجوه دلالـة تلـك الأدلـة علـى الأحكام، فيكون قوله هنا بعدم اعتبار المصالح المرسلة دليلا مستقلا مبنيا على الأصل الـذي بنى عليه كتابه.

وأما الرأي الأخير وهو الرأي المنسوب إلى الإمام الغزالي في **شفاء الغليل** من جـواز التمسك بالمصلحة المرسلة إن كانت في مرتبة الضروريات أو الحاجيـات دون التحسـينيات فهو في الحقيقة زيادة تفصيل في المذهب بناء على ما تقرر أولا من أن اشتراط الضـرورية في المصلحة ليس قيدا فيها مطلقا وإنما في بعض الأحوال. وإنمـا لـم يعتبـر الاستصـلاح بالمصلحة في مرتبة التحسينيات؛ لأن التحسينيات تختلف العقول في تقديرها اختلافا بينـا ولا تصفوا عن المعارضة والمناقضة مما يجعل بناء الأحكام عليها أشبه ما يكون وضعا للشـرع

---

[١] - الغزالي، **المستصفى،** الجزء الثاني، ص٣١٢.

[٢] - الغزالي، **المستصفى،** الجزء الثاني، ص٢٩٧-٢٩٨.

[٣] - الغزالي، **المستصفى،** الجزء الثاني، ص٣٠٣-٣٠٤.

[٤] - الغزالي، **المستصفى،** الجزء الثاني، ص٣١١.

بالرأي والاستحسان، بخلاف مرتبتي الضروريات والحاجيات؛ فإنه لا تتسع فيهما تقـديرات العقول، ونكاد نجزم بإرادة الشرع فيهما[1]. فإن قيل: إن من محاسن الأخلاق والعـادات فـي مجملها ما يتفق عليه العقلاء وهي تحسينيات. فنقول: ليس شيء من هذه المحاسن إلا وفيـه عمومات من الشارع تثبته فليكن إثباتنا لها ترددا على هذه العموميات[2].

[1] - الدباغ، أيمن، **مسالك المناسبة**، ص٦١.

[2] - الدباغ، أيمن، **مسالك المناسبة**، ص٦١.

المبحث الثاني: مقاصد الاستحسان ومبانيه.

ويشتمل على مطلبين

المطلب الأول: مفهوم الاستحسان وأنواعه.

ويشتمل على مسألتين

المسألة الأولى: مفهوم الاستحسان.

المسألة الثانية أنواعه.

المطلب الثاني: حجية الاستحسان.

المطلب الأول: مفهوم الاستحسان وأنواعه.

ويشتمل على مسألتين.

المسألة الأولى: مفهوم الاستحسان.

الاستحسان في اللغة: استفعال من الحسن وهو عد الشيء حسناً واعتقاده كذلك، تقول استحسنت كذا أي اعتقدته حسناً[١].

وفي الاصطلاح يعرف بتعريفات مختلفة تدل على أن العلماء مختلفون فـي تصـوير أصل الاستحسان، سببه الاختلاف في محل الاستحسـان وبمـاذا يكـون؛ وذلـك أن محـل الاستحسان قد يكون حكماً ثبت بالقياس وقد يكون أعم من ذلك، والاستحسان قد يكون بالقياس وقد يكون بغيره. فمن نظر إلى أنه عدول عن القياس بقياس آخر "قال: هـو العـدول عـن موجب قياس جلي إلى قياس خفي[٢]. أما من نظر إلى أنه عدول عن القياس بدليل آخر أعم من القياس عرفه بذلك ومنهم الإمام الجصاص حيث قال: هو ترك القياس إلى ما هو أولى منـه[٣]. وكذلك الإمام أبو زيد الدبوسي حيث عرفه بأنه: اسم لضرب دليل يعارض القيـاس الجلـي[٤]. وكذا في التوضيح حيث قال: هو دليل يقع في مقابلة القياس الجلي[٥] وعرفه آخـرون : بأنـه تخصيص القياس بدليل أقوى منه[٦]. أما من نظر إلى أنه عدول في حكم مسـألة عـن حكـم نظائرها لدليل عرفه بذلك ومن تلك التعريفات تعريف الإمام الكرخي حيث قـال: أن يعـدل الإنسان عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه أقوى من الأول يقتضي العدول عن الأول[٧].

---

[١] - علاء الدين البخاري، **كشف الأسرار**، الجزء الرابع، ص٥.

[٢] - صدر الشريعة البخاري، **التنقيح**، الجزء الثـاني، ص١٨٢. منلاخسـرو **مرقـاة الوصـول** ص٢٥٠، البزدوي، **أصول البزدوي**، الجزء الرابع، ص٧.

[٣] - التفتازاني، **التلويح**، الجزء الثاني، ص١٨٣.

[٤] - التفتازاني، **التلويح**، الجزء الثاني، ص١٨٣.

[٥] - النسفي، **كشف الأسرار**، الجزء الثاني، ص٢٩١. التفتازاني، **التلويح**، الجزء الثاني، ص١٨٣

[٦] - التفتازاني، **التلويح**، الجزء الثاني، ص١٨٣.علاء الدين البخاري، **كشف الأسرار**، الجزء الرابع، ص٨.

[٧] - التفتازاني، **التلويح**، الجزء الثاني، ص١٨٣. علاء الدين البخاري، **كشف الأسرار**، الجزء الرابع، ص٧.

المسألة الثانية: أنواع الاستحسان.

الذي ذهب إليه المعاصرون أن الاستحسان[1] يتلخص في أمرين:

الأول: ترجيح قياس خفي على قياس جلي.

الثاني: استثناء مسألة جزئية من أصل كلي أو قاعدة عامة بناء على دليل خاص يقتضي ذلك.

والذي ذهب إليه المتقدمون أن الاستحسان يصدق على أمرين[2]:

الأول: العدول عن القياس الجلي إلى قياس خفي.

الثاني: دليل وقع في مقابلة القياس الظاهر.

وإنما سمي كل ما ذكر استحساناً لأن العدول في حكم هذه الفروع عن حكم نظائرها مستحسن وبالتالي فلفظ الاستحسان بهذا الاعتبار يصح أن يطلق عليها جميعاً. ولكن الذي أراه أن الاستحسان كاصطلاح يراد به دليل خاص مستقل عن بقية الأدلة الأصولية، والذي يصح أن يطلق عليه "الاستحسان" بهذا الاعتبار هو أنه عدول عن موجب القياس لدليل وأن يكون هذا العدول لدليل غير القياس؛ وذلك لأن العدول عن مقتضى القياس الجلي إلى القياس الخفي نوع من القياس وليس دليلاً خارجاً عنه، وإنما سمي القياس الخفي بالاستحسان لما فيه من دقة النظر والبحث[3]. وهو في الحقيقة ليس عدولاً عن القياس الجلي لأن علة الأصل ليست متحققة فيه حتى يعدل عن موجبها بالاستحسان بل العلة أصلاً غير متحققة فيه كما في طهارة سؤر سباع الطير فإن القياس الجلي يقتضي نجاسته، لأن لحمه حرام والسؤر متولد منه كسؤر سباع البهائم لكن استحسن الأحناف طهارته بالقياس الخفي وهو أنها إنما تشرب بالمنقار وهو عظم

---

[1] - انظر: فاضل عبد الواحد، **أصول الفقه**، ص١٥. وهبة الزحيلي، **أصول الفقه**، الجزء الثاني، ص٧٣٨. عبد الكريم زيدان، **أصول الفقه** ص٢٣١.

[2] - صدر الشريعة البخاري، **التنقيح** (١٨٢-١٨٣). منلاخسرو، **مرقاة الوصول** ص٢٥٠. محمد أبو النور زهير، **أصول الفقه**، الجزء الرابع، ص١٥٨.

[3] - قال الإمام علاء الدين البخاري :"فكذلك علماؤنا استعملوا عبارة القياس والاستحسان للتمييز بين الدليلين المتعارضين وخصصوا أحدهما بالاستحسان لكون العمل به مستحسناً ولكونه مائلاً عن سنن القياس الظاهرة" [**كشف الأسرار**: ٩/٣]. وقال أيضاً الدكتور محمد شلبي: "ولعل هذا النوع هو الذي قال فيه محمد بن الحسن رضي ا عنه إخباراً عن إمامه: كان أصحابه يعارضونه بالمقاييس فينتصفون منه فإذا قال استحسن لم يلحقه واحد منهم. لأنه أغمض أنواع الاستحسان كما قال الجصاص؛ لأن الفصل بين شبه وشبه يحتاج إلى دقة في الملاحظة وبراعة في الاستنباط واطلاع واسع على أسرار الشريعة وأصولها" [**تعليل النصوص** ٣٤٦].

طاهر من الحي والميت، بخلاف سباع البهائم لأنها تشرب بلسانها فيختلط لعابها النجس بالماء[١]. ومن هنا فإن علة القياس الجلي لم تتحقق فيه وهي ملابسة الرطوبة اللعابية للماء وبالتالي فهو ليس في الحقيقة عدول عن القياس ولكنه نوع منه يقابل القياس الجلي سمي بذلك لما فيه من الدقة والتأمل يقول منلاخسرو: "وقد غلب اسم الاستحسان في اصطلاح الأصول على القياس الخفي خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزاً بين القياسين"[٢] فالاستحسان بهذا المعنى ليس دليلاً خارجاً عن القياس وإنما هو نوع منه.

وبالتالي فإن الذي يصح أن يسمى بالاستحسان –الذي هو دليل أصولي مستقل- هو ترك موجب القياس الجلي مع تحقق علته في الفرع لدليل يقتضي هذا العدول، لذلك فهو دليل يقابل القياس ويعارضه ويقتضي تخصيصه ليس نوعاً منه يقول الإمام أبو البركات النسفي: "وفي الشريعة هو اسم الدليل يعارض القياس الجلي فكأنهم سموه بهذا الاسم لاستحسانهم ترك القياس بدليل آخر فوقه"[٣]. فالاستحسان في حقيقته ترك تعدية حكم الأصل إلى الفرع مع تحقق علة الأصل فيه، فالكلام في الاستحسان عن كيفية تخلف الحكم مع تحقق العلة. والاستحسان بهذا المعنى لا يتصور فيه خلاف لأنه يتوقف على الدليل، والدليل الذي يقتضي الاستحسان إما النص كما في السلم والإجارة وبقاء الصوم مع الأكل ناسياً، وإما الإجماع كالاستصناع وإما الضرورة كطهارة الآبار والحياض وقد يكون بالقياس الخفي كما في سؤر سباع الطير[٤] –على التفصيل الذي ذكرناه سابقاً بالنسبة إلى القياس الخفي.

المطلب الثاني : حجية الاستحسان.

الاستحسان كما ذكرنا يشمل أمرين الأول القياس الخفي والثاني العدول عن القياس لدليل يوجب هذا العدول. والاستحسان بالمعنى الأول لا يخالف فيه أحد مطلقا؛ لأنه في الحقيقة

---

[١] - فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، تحقيق أحمد عزو عناية، الجزء الأول دار الكتب العلمية، بيروت، (١٤٢٠-٢٠٠٠) ص ١١٠. انظر إلينا، النسفي، **كشف الأسرار**، الجزء الثاني، ص٢٩٢. صدر الشريعة البخاري، **التنقيح**، الجزء الثاني، ص١٨٥.

[٢] - منلاخسرو، **مرقاة الوصول** ص٢٥٠.

[٣] - النسفي، **كشف الأسرار**، الجزء الثاني، ص٢٩١.

[٤] صدر الشريعة البخاري، **التوضيح**، الجزء الأول، ص١٨٤-١٨٥. منلاخسرو، **مرقاة الوصول** ص٢٥١. النسفي، **كشف الأسرار**، الجزء الثاني، ص٢٩١. عبد العلي الأنصاري، **مسلم الثبوت** الجزء الثاني، ص٣٢١. منلاجيون، **نور الأنوار**، الجزء الثاني، ص٢٩٠، محمد شلبي. **تعليل الأحكام** ص٨-٣٢ وما بعدها.

عمل بالقياس، فيدل عليه ما يدل على القياس من الأدلة. وإنما يتصور الخلاف بالنسبة للاستحسان بالمعنى الثاني، وهو على التحقيق لا يخالف فيه أحد؛ لأنه مبني على الاستثناء والتخصيص في موجب الأدلة وهو متحقق في الأدلة الشرعية. -ومن ناحية ثانية- فإن هذا العدول لا يقول به الأحناف تحكما وإنما لدليل صحيح والعمل بموجب الدليل وترجيحه على معارضه أمر متحقق ومتصور في الأدلة، خاصة وأنها ظنية؛ فالقياس في الأصل دليل ظني، ومعنى أنه ظني أنه يحتمل الخطأ ومع ظهور معارضته للدليل الصحيح والراجح عليه يتعين جانب الخطأ فيه. وبالمقابل فإن الأصل في القياس أن يحقق المصالح الشرعية وهي التوسعة على الناس ورفع الحرج عنهم فإذا كالتمسك به موجبا للتضييق المرفوع عن الأمة كان فاسدا ووجب العدول عنه في نفسه قال الدكتور محمد شلبي: "هذه المستثنيات كلها سماها القائلون بالاستحسان استحساناً، والمنكر له معترف بالاستثناء فيها ويبقى نزاعه في إطلاق اللفظ فقط"[١]. وقال الإمام سعد الدين التفتازاني: "وقد كثر فيه الموافقة والرد على المدافعين ومنشؤهما عدم تحقيق مقصود الفريقين ومبنى الطعن من الجانبين على الجراءة وقلة المبالاة فإن القائلين بالاستحسان يريدون به ما هو أحد الأدلة الأربعة على ما سنبينه، والقائلون من استحسن فقد شرع يريدون أن من أثبت حكماً بأنه مستحسن عنده من غير دليل من الشارع فهو الشارع لذلك الحكم حيث لم يأخذه من الشرع، والحق أنه لا يوجد في الاستحسان ما يصح محلاً للنزاع إذ ليس النزاع في التسمية لأنه اصطلاح وقد قال تعالى: {الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه }[٢] وقال –صلى الله عليه وسلم-: (ما رآه المؤمنون حسناً فهو عند الله حسن) أهـ)"[٣].

ولكن محل الخلاف في الاستحسان بهذا المعنى هو في تفسير كيفية تخلف الحكم عن القياس بهذه الأدلة هل تخلف بناء على تخصيص العلة أم بناء على منع تحقق العلة في الفرع؟ والخلاف في هذا التفسير يرجع إلى معنى العلة وكيفية دلالتها على مصالح العباد - كما أوضحناه من قبل -هذا من ناحية-. -ومن ناحية ثانية- فأن العمل بالاستحسان تأكيد على أن العلة مجرد أمارة ومعرف على الحكم الشرعي وأن أحكامه تعالى جاءت لتحقيق مصالح العباد وتنظيم حياتهم لا للتضيق عليهم أو إحراجهم بالتكاليف الشرعية.

إن الأصل في العلة أنها أمارة تقتضي الحكم أو تعرف به، والأصل في الحكم المعرف بها أن يكون محققاً لمصالح العباد من جلب المنافع لهم أو درء المفاسد عنهم. ولكن قد يكون

---

[١] - محمد شلبي، **تعليل الأحكام** ص٣٤٢.

[٢] - سورة: الزمر، آية: (١٨).

[٣] - التفتازاني: **التلويح**، الجزء الثاني، ص١٨٢.

الحكم المدلول عليه بالعلة ينافي مصالح العباد أو يشدد عليهم ففي هذه الحالة يستثنى هذا الفرع عن حكم الأصل توسعة على العباد ورحمة بهم[١]. ولكن هذا الاستثناء ومخالفة القياس في مثل هذه الحالة لا يصح إلا بدليل يقتضي ذلك من الكتاب أو السنة أو الإجماع أو الضرورة أو العرف العام بالضوابط المقررة. فلا يصح أن يكون بمحض الهوى وإلا كان ذلك إبطالاً للعلة ونقضاً لها[٢]، وهذا ما يفترق فيه الاستحسان عن العمل بالمصلحة كما هو عند نجم الدين الطوفي إذ الاستحسان لا يكون إلا لدليل، والمصلحة المراعاة في الاستحسان هي المصلحة الموافقة لمقاصد الشارع، فالعمل بالاستحسان عمل بالمصلحة الشرعية. في حين أن رأي الطوفي في حقيقته عمل بالمصلحة العقلية لا الشرعية أي المصلحة التي تثبت بالعقل وليس هناك ما يدل على اعتبارها من مقاصد الشارع، وهي المعروفة عند العلماء بالمصلحة الملغاة كما سيأتي تفصيله لاحقاً.

هذا هو الاستحسان وهذه هي حقيقته يقول الدكتور محمد شلبي: "وهؤلاء الأئمة رضي ا عنهم في تقعيدهم القواعد العامة واستثنائهم مواضع الحاجة لم يكونوا مبتدعين في ذلك بل هي طريقة الشارع الحكيم في تشريع الأحكام يقول العز بن عبد السلام في قاعدة المستثنيات ما نصه: اعلم أن ا شرع لعباده السعي في تحصيل مصالح عاجلة وآجله تجمع كل قاعدة منها علة واحدة ثم استثنى منها ما في ملابسته مشقة شديدة أو مفسدة تربو على تلك المصالح. وكذلك شرع لهم السعي في درء مفاسد الدارين أو في أحدهما تجمع كل قاعدة منها علة واحدة ثم استثني منها ما في اجتنابه مشقة شديدة أو مصلحة تربو على تلك المفاسد وكل ذلك رحمة بعباده ونظر لهم ورفق بهم، ويعبر عن ذلك كله بما خالف القياس وذلك جار في العبادات المعاوضات وسائر التصرفات"[٣].

هذه هي صورة الاستحسان ابتداء وبعد ذلك اختلف العلماء في سبب الاستثناء هل هو تخصيص العلة بهذه الأدلة أم هو لعدم تحقق العلة التامة في الفرع[٤]؟ والأصل في هذا الخلاف

---

[١] - ففي **أصول الفقه** للدكتور وهبي الزحيلي (وعرفه ابن رشد بقوله: هو أن يكون طرحاً لقياس يؤدي إلى غلو في الحكم ومبالغة فيه فيعدل عنه في بعض المواضع لمعنى يؤثر في الحكم يختص به ذلك الوضع)، الجزء الثاني، ص٧٣٨

[٢] النقض في اللغة الحل والإبطال وفي الاصطلاح الأصولي: هو وجود الوصف المدعى كونه علة في محل مع تخلف الحكم عنه في ذلك المحل. [الجويني، **البرهان**، الجزء الثاني، ص١٠٢. محمد أبو النور زهير، **أصول الفقه**، الجزء الرابع، ص١٠١)].

[٣] محمد شلبي **تعليل الأحكام**، ص ٣٤١.

[٤] - من خلال هذا الكلام يتضح أن الاستحسان هون استثناء وعدول عن موجب القياس، والذي ذهب إليه الدكتور محمد شلبي وكثير من المعاصرين والمفهوم من تعريف الكرخي: أن الاستحسان قد يكون استثناء من

هو أن تخلف الحكم عن العلة هل يقتضي نقضها القدح في صحتها أم لا؟ أي سببه الخلاف في جواز تخصيص العلة[1] فمن قال بجوازه قال الاستحسان تخصيص للعلة، وهذا ما أكده بعضهم عندما عرف الاستحسان بأنه تخصيص القياس بدليل أقوى منه. ومن قال بعدم جواز تخصيص العلة قال الاستحسان هنا لعدم تحقق العلة التامة، وقد أشار إلى حقيقة الخلاف في الاستحسان الإمام التفتازاني في **التلويح** حيث قال: "إن وجد مانع لم يبطل التعليل إما قولاً بتخصيص العلة وإما قولاً لا بتخصيص العلة كما ذهب إليه الأكثرون. وذلك بأن توصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال فيخرج بعض المحال عن تأثير العلة ويبقى التأثير مقصوراً على المحال الآخر. وإما قولاً بأن عدم المانع جزء للعلة و شرطاً لها تحاشياً عن تخصيص العلة"[2].

وإذا كان معنى الاستحسان هو ما ذكر من وجود العلة مع تخلف الحكم فإن الرخصة الشرعية هي أيضاً من باب الاستحسان؛ وذلك أن الرخصة في حقيقتها تخلف الحكم مع وجود موجبه لوجود العذر[3]، فكل منهما مشترك في وجود الموجب وفي وجود ما يسقط الحكم في البعض وهو العذر ولكن الفرق بينهما أن الرخصة لا تسقط حكم الأصل في الفرع الثابت بها بخلاف الاستحسان فإنه يسقطه على التفصيل المعروف في هذا الباب. وبالتالي فإن الأصل

القياس وقد يكون استثناء من موجب لفظ عام. والذي أراه أن الاستحسان خاص بالعدول عن موجب القياس وأن العدول عن موجب اللفظ العام كاصطلاح يسمى تخصيصاً. ومن هنا فإن القاعدة الكلية أو الحكم العام قد يخرج عنه بعض الفروع لأنها مستثنى أو لأنها من الفروق والفروق هي التي ترجع إلى القياس الخفي أما الاستثناءات فإن كانت من موجب اللفظ العام فهو التخصيص وإن كانت من موجب القياس فهو الاستحسان. وهذا لا يمنع أن يصدق عليها جميعاً مسمى الاستحسان باعتبار أن خروجها عن الحكم الكلي حينئذ مستحسن.

[1] - الخلاف في جواز تخصيص العلة مشهور من حيث معناه وهل هو قادح في العلة أم لا؟ والخلاف في تخصيص العلة مرجعه إلى الخلاف في النقض –وهو تخلف الحكم مع وجود العلة- هل هو قادح في العلة مطلقاً أم لا والخلاف فيه يصل إلى تسعة أقوال. [انظر علاء الدين البخاري، **كشف الأسرار**، الجزء الرابع، ص٨٧، السبكي، **الإبهاج**، الجزء الثالث، ص٨٥. الزركشي، **البحر المحيط**، الجزء الخامس، ص٢٦٠.

[2] - التفتازاني **التلويح**، الجزء الثاني، ص١٩٤-١٩٥.

[3] - الرخصة في اللغة السهولة والمسامحة وفي الاصطلاح تعرف بتعريفات كثيرة كلها تؤكد أن الرخصة عدول عن موجب الحكم لعذر. ومن هذه التعريفات أنها السهولة في الحكم المتغير إليه لعذر مع قيام السبب للحكم الأصلي للمتغير. وقيل: ما وسع المكلف فعله لعذر مع قيام المحرم. وقيل: الرخصة اسم لما تغير عن الأمر الأصلي إلى تخفيف ويسر ترفيها وتوسعه على أصحاب الأعذار. وقيل: ما تغير من عسر إلى يسر بعارض عذر. وغيرها [انظر، النسفي، **كشف الأسرار**، الجزء الأول، ص٤٦١، الآمدي، **الإحكام**، الجزء الأول، ص١١٣-١١٤. القرافي، **شرح تنقيح الفصول** ص٧٣. الرهاوي، **حاشية الرهاوي** ص٥٩١. البيضاوي، **المنهاج** ص٨١، المحلاوي، **تسهيل الوصول** ص٢٥١.

في الاستحسان أن يعامل معاملة الرخصة من حيث الشروط والضوابط، فكما أن الرخصـة لا تثبت إلا بموجب فكذلك الاستحسان قال الدكتور أحمد الريسوني: "ففي باب الرخص مثلاً، لا شك أن رفع المشاق عن الناس والتخفيف عنهم هي الحكمة والمقصود، وهي العلـة الحقيقيـة للرخص الشرعية ولكن الشارع لا يقول للمكلفين: كلما وجدتم عنتاً فترخصوا وإنما حدد لهم أمارات معروفة وأسبابا معينة هي ما يسميه الأصوليون الأوصاف الظـاهرة المنضـبطة أو العلل"[١].

إن "الاستحسان" اعتقاد الشيء حسناً، وهو معنى "التحسين"، واعتقاده كـذلك باعتبـار المصلحة والمنفعة المترتبة على الحكم من المعاني المتفق عليها والتي يمكن للعقل أن يدركها من حيث الإجمال، فالعقل قد يدرك أن هذا الأمر مصلحة أو مفسدة، ولكـن هـذه المصـلحة المدركة بالعقل أو المفسدة لا تعتبر في معارضة النص ولا في تخصيصه إلا إن كان هناك ما يدل على اعتبارها شرعاً. ولذلك فإن الاستحسان لا يكون إلا لدليل من الكتـاب أو السـنة أو الإجماع أو الضرورة. وما ذهب إليه الطوفي من تخصيص الحكم بالمصلحة العقلية هو عمل بالاستحسان بالمعنى المذموم الذي قال فيه الإمام الشافعي: من استحسن فقد شرع.

---

[١] - أحمد الريسوني، **نظرية المقاصد**، ص ٢٣.

الخاتمة

من خلال مباحث الأطروحة السابقة والقضايا التي طرحتها نستطيع أن نستخلص بعض النتائج التالية:

أولاً : هذه الأطروحة ما هي إلا عمل أولي في خدمة أصول الفقه من هاتين الناحيتين "المقاصد" و"المباني"، بالتالي لا يتوقع منها أن تقف على كل التفصيلات ولكنها تعين في الإرشاد إلى أهمية هذا المنهج في طلب أصول الفقه وتدعوا إلى الاستمرار عليه.

أولاً : الالتفات إلى مقاصد أصول الفقه ومبانيه من أهم الأمور التي تعين على تحصيله وتحقيق مطالبه والوصول به إلى غايته، والتحقق بها من أهم الأمور التي يحصل بها الانتساب الصحيح إلى هذا العلم؛ فإنه لا يعتبر أي شخص في أصول الفقه إن لم يكن محققا لهذه المطالب كما لا يعتبر أي كتاب إلا إن كان صاحبه ملتزما بهذه الأصول.

ثانياً : أصول الفقه متقدم على الفقه رتبة وإن تأخر عنه تأليفا، وقد مرت نشأته بمراحل ابتدأ من تقرر جميع الأصول باكتمال الوحي، مرورا بالاهتمام به تطبيقا، ومن ثم تنظيرا، ومن ثم تأليفا، إلى أن ظهر على شكل علم متكامل على يد الإمام الشافعي، وبعد ذلك تنوعت الكتب الأصولية نتيجة تنوع الفروع الفقهية وتنوع الأصول الفكرية والعقائدية.

ثالثاً : لأصول الفقه فوائد تتعلق بالفقه وأخرى يمكن أن تكون أعم من ذلك حيث تطال كل ما يستند إلى الشرع من العلوم، سواء كان استنادها إليه إثباتاً أو اعتداداً أو تفهماً أو توجيهاً وإرشاداً، فيؤصل لنظرية المعرفة، ولقواعد الاجتماع الإنساني، ويكشف عن المقاصد الشرعية، ويوجه العلوم والمعارف والتصرفات والسياسات بما يحقق في النهاية غاية الوجود الإنساني وسر التفوق الحضاري وشروطه، لا على سبيل التفصيل، وإنما على سبيل الإجمال، كما هي مرتبة أصول الفقه في التأصيل والتقعيد. ومن هنا يكون الإصلاح في أصول الفقه أساس الإصلاح الواقعي**.**

رابعاً : لأصول الفقه علوم يتكامل بها وموضوعات يستمد منها مادته، وفق ضوابط موضوعية ترتبط بمناسبة تلك العلوم لموضوع أصول الفقه أو غايته أو بمرتبته بينها. والتكامل بين أصول الفقه يقتضي أن يباشر الأصولي بنفسه تحقيق ما يتعلق به من مطالب في تلك العلوم فإن كتب الأصول لا تحيط بكل مسائله وإنما تقرر طريقته وتتكامل بغيرها من العلوم.

خامساً : إمكان إرجاع مسائل العلم إلى مباني كلية ينبغي دواما ملاحظته. ومباني الفقه يمكن إرجاعها إلى مبنيين اثنين هما: "لا حكم إلا   تعالى" و"رجوع الأدلة والأحكام إلى إرادة ا   تعالى".

سادساً : مقاصد جميع الأدلة الأصولية التوصل إلى الأحكام الشرعية بإثبات حجيتها ووجوه الاستدلال بها، ومبانيها تشمل كل الأصول والعلل والتي يتوقف عليها إثبات حجيته وضوابط الاحتجاج بها.

وبالمقابل فإن هذه الرسالة توصي بما يلي:

أولاً: الاهتمام بدراسة أصول الفقه دراسة تأصيلية تقوم على أخذه من أصوله والرجوع به إلى مبادئه، ودوام الاحتكام إلى ذلك بغية التحقق من هذا العلم ومراجعة مسائله باستمرار بما يحقق غايته ويصل بطالبه إلى مقصوده منه.

ثانياً: الاهتمام بالعلوم التي يتكامل بها أصول الفقه من خلال ملاحظة ارتباطها بأصول الفقه وجهت تكامله بها.

ثالثاً: محاولة تطوير البحث الأصولي وفق ما يتوقع منه إمكانا في جعله أصلا لكل العلوم والأعمال؛ بأن نسدد البحث فيه بما يحقق غايته، ويحافظ على دوره المقصود منه في التأصيل للشريعة، وتوجيه العلوم والأعمال بما يتوافق مع غايات التشريع الإلهي ومقاصده.

ونسأل ا   الذي بيده ملكوت كل شيء أن يعيننا على القيام بحقه، وأن يعاملنا بفضله ورفقه إنه على كل شيء قدير، وبالإجابة جدير، والحمد   وكفى، والصلاة والسلام على نبيه المصطفى، ولا حول ولا قوة إلا با   العلي العظيم.

قائمة المراجع

- ابن أبي الشريف، كمال الدين محمد بن أبي بكر بن علي، (ت ٩٠٥ هـ) **المسامرة شرح المسايرة في العقائد المنجية في الآخـرة**، الطبعـة الأولـى، مجلـد واحـد، تحقيق:محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية، بيروت، (١٤٢٣-٢٠٠٢).
- ابن أمير الحاج محمد بن محمد، (ت ٨٧٩هـ)، **التقرير والتحبير شـرح التحريـر**، الطبعة الأولى، ثلاث مجلدات، تحقيق مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، بيروت، (١٤١٧-١٩٩٦).
- ابن برهان، أحمد بن علي،(ت ٥٦٥هـ)، **الوصول إلى علم الأصول**، الطبعة الأولى، مكتبة المعارف، الرياض، (١٤٠٣-١٩٨٣).
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، (ت ٧٢٨هـ)، **الرد على المنطقيين**، الطبعة الأولى، مجلد واحد، تحقيق: رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت، (١٩٩٣).
- __________ **نقض المنطق**، الطبعة الأولى، مجلد واحد، تحقيق: عبـد الـرزق حمزة وسليمان صنيع، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، عام (١٣٧٠-١٩٥١).
- ابن الجزري، (ت ٨٣٣هـ)، **منجد المقرئين ومرشد الطـالبين**، الطبعة الأولى، مجلد واحد، مكتبة القدسي بيروت، بدون تاريخ طبع.
- __________ **النشر في القراءات العشر**، الطبعة الأولى، مجلدان، تحقيق: علـي محمد الضباع، دار الفكر للطباعة والنشر، لبنان.
- ابن الحاجب، جمال الدين عثمان بن عمرو ابن الحاجـب،(ت ٦٤٦هـ ـ)، **المنتهـى الأصولي**، الطبعة الأولى، مجلد واحد، دار الكتب العلمية، بيـروت، عـام (١٤٠٣-١٩٨٣).
- _____ **منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل**، الطبعة الأولـى، مجلـد واحد، دار الكتب العلمية، بيروت (١٤٠٥-١٩٨٥).
- ابن حزم الظاهري، أبو علي بن أحمد بن سعيد، (ت ٤٥٤هـ)، **التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية**، الطبعة الأولى، مجلد واحد، تحقيـق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، عام (٢٠٠٣).
- __________ **الأحكام في أصول الأحكام**، الطبعة الأولى، أربع مجلدات، تجحقيق: أحمد شاكر، منشورات دار الأفق الجديد، بيروت، عام(١٤٠٠-١٩٨٠).

- ابن الساعاتي، أحمد بن علي،(ت ٦٩٤هـ)، **نهاية الوصول،** الطبعة الأولى، مجلد واحد، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، طبعة عام (١٤٢٥-٢٠٠٤).
- ابن السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار، (ت ٤٨٩هـ)، **قواطع الأدلة في الأصول،** الطبعة الأولى، مجلد واحد، دار الكتب العلمية، بيروت، عام (١٩٩٧).
- ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، (ت ٦٤٣هـ)، **مقدمة في علوم الحديث،** الطبعة الأولى، مطبوع مع شرح التقييد والإيضاح لما أطلق وأغلق من مقدمة ابن الصلاح للحافظ العراقي، مجلدان، تحقيق: محمد زهري النجار، دار الكتب العلمية، بيروت، عام (١٤٢٠- ١٩٩٩).
- ابن عابدين، محمد أمين، (ت ١٢٥٢هـ)، **حاشية نسمات الأسحار على شرح إفاضة الأنوار على متن أصول المنار،** الطبعة الثانية، مجلد واحد، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، (١٣٩٩-١٩٧٩).
- ابن عاشور، محمد الطاهر، (١٩٨٨)، **أليس الصبح بقريب التعليم العربي الإسلامي دراسة تاريخية وأراء إصلاحية،** الطبعة الثانية، الشركة التونسية، تونس.
- ــــــــــــــ (١٩٧٥)، **مقاصد الشريعة الإسلامية،** الشركة التونسية للتوزيع، تونس.
- ابن عبد البر،يوسف، (ت ٤٦٣هـ) **جامع بيان العلم وفضله،** دار الكتب الحديثة، مصر.
- ابن عبد الشكور، محب الدين، (ت ١١١٩هـ)، **مسلم الثبوت،** دار صادر، بيروت.
- ابن فارس، أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا، (ت ٣٩٥هـ)، **الصاحبي** في فقه اللغة العربية، مجلد واحد، تحقيق: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت، طبعة عام (١٩٩٧).
- ــــــــــــ **معجم مقاييس اللغة،** مجلد واحد، تحقيق: محمد عوض مرعب وفاطمة محمد أصلان، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، (١٤٢٢-٢٠٠١).
- ابن مالك، جمال الدين، (ت ٦٨٦هـ)، **المصباح في علم المعاني والبيان والبديع،** مجلد واحد، المطبعة الخيرية، مصر طبعة عام (١٩١١) .
- ابن ملك،عبد اللطيف بن عبد العزيز، (ت٨٨٥هـ)، **شرح المنار في أصول الفقه،** الطبعة الأولى، مجلد واحد، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، عام (١٤١٣-١٩٨٣).

- ابن النجار، محمد بن أحمد الحنبلي، (ت ٩٧٢هـ) **شرح الكوكب المنير المسمى مختصر التحرير**، أربعة مجلدات، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، (١٤١٣-١٩٩٣).
- ابن الهمام، كمال الدين السيواسي، (ت٨٦١هـ)، **التحرير**، الطبعة الأولى، ثلاث مجلات، دار الفكر، بيروت، عام (١٤٠٧-١٩٩٦)
- __________ **المسايرة**، الطبعة الاولى، مجلد واحد، تحقيق: محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية، بيروت، عام(١٤٢٣-٢٠٠٢).
- ابن الوزير، أحمد بن محمد بن علي، (١٩٩٦)، **المصفى في أصول الفقه**، الطبعة الأولى، دار الفكر المعاصر، بيروت.
- ابن النديم، محمد بن إسحاق، (ت ٤١٩هـ)، **الفهرست**، الطبعة الثانية، مجلد واحد، تحقيق:إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، عام (١٤١٧- ١٩٩٧).
- الأجهوري، عطية،(ت ١١٩٠هـ)، **حاشية الأجهوري** على شرح الزرقاني على المنظومة البيقونية، الطبعة الأولى، مجلد واحد، تحقيق: محمد صلاح عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، عام (١٤٢٥- ٢٠٠٤)
- أحمد فؤاد باشا، (١٩٩٦)، **نسق إسلامي لمناهج البحث العلمي**، سلسلة المنهجية الإسلامية، العدد١٢، بعنوان قضايا منهجية في العلوم الإسلامية، إعداد مجموعة من الأساتذة. الطبعة الأولى، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- أركون، محمد، (١٩٩٩)، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، بيروت.
- الأرموي، سراج الدين محمود بن أبي بكر، (ت ٦٨٢هـ)، **التحصيل من المحصول**، الطبعة الأولى، مجلدان، تحقيق: الدكتور عبد الحميد أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، عام (١٤١٨-١٩٩٨).
- الأسمندي، العلاء العالم محمد بن أحمد بن عبد المجيد،(ت ٥٥٢هـ)، **بذل النظر في الاصول**، مجلد واحد، تحقيق: الدكتور محمد زكي عبد البر، الطبعة الأولى، مكتبة دار التراث، القاهرة، عام (١٤١٢-١٩٩٢)
- الأسنوي، جمل الدين بن عبد الرحيم، (ت ٧٧٢هـ)، **شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول**، الطبعة الأولى، ثلاث مجلدات، دار الكتب العلمية، بيروت.
- __________ **التمهيد**، الطبعة الأولى، مجلد واحد، تحقيق: محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، بيروت، عام(١٤٠٠هـ).

- الأشقر،عمر، (١٩٩٤-١٤١٤)، **فقه الاختلاف**، الطبعة الثانية، دار النفائس، الأردن.
- الأشموني، علي بن محمد، (ت٩٠٠هـ)، **شرح ألفية ابن مالك**، الطبعة الأولى، أربعة مجلدات، تحقيق: الدكتور عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية، بيروت، عام (١٤٢٥-٢٠٠٤)
- الأصفهاني، محمود بن عبد الرحمن،(ت ٧٤٩هـ)، **شرح المنهاج في علم الأصول**، الطبعة الأولى، مجلدان، تحقيق: الدكتور عبد الكريم النملة، مكتبة الرشد، الرياض، عام (١٩٩٩).
- أمير بادشاه، محمد أمين، (ت ٩٧٢هـ)، **تيسير التحرير على كتاب التحرير**، مجلدان، دار الفكر، بيروت، صورة عن طبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، تحقيق مجموعة من علماء الأزهر برئاسة أحمد سعد علي،.
- الآمدي، أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد، (ت ٦٣٠هـ)، **الإحكام في أصول الأحكام**، الطبعة الأولى، مجلدان، تحقيق: إبراهيم العجور، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ________ **غاية المرام في علم الكلام**، الطبعة الأولى، مجلد واحد، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، عام (١٣٩١-١٩٧١).
- الأنصاري، زكريا بن محمد بن زكريا،(ت ٩٢٦هـ)، **غاية الوصول شرح لب الأصول**، الطبعة الأولى، مجلد واحد، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، عام (١٣٦٠-١٩٤٠).
- ________ **شرح المطلع على متن إيساغوجي في المنطق**، الطبعة الأولى، مجلد واحد، منشورات مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، عام (١٣٥١-١٩٣٣).
- ________ **فتح الباقي بشرح ألفية العراقي**، الطبعة الأولى، مجلدان، تحقيق: الدكتور عبد اللطيف الهميم، والشيخ طاهر ياسين فحل، دار الكتب العلمية، بيروت، عام (١٤٢٢- ٢٠٠٢)
- الأنصاري، عبد العلي محمد بن نظام الدين،(ت١١٨٠هـ)، **فواتح الرحموت**، الطبعة الأولى، مجلدان، دار صادر، بيروت.
- الأنطاكي، محمد، (١٩٨٣)، **المحيط**، الطبعة الثالثة، دار الشرق العربي، بيروت.
- الإيجي، عضد الدين،(ت ٧٥٦ هـ)، **شرح المنتهى الأصولي**، الطبعة الأولى، مجلد واحد، تحقيق: الدكتور شعبان محمد اسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، عام (١٤٠٣- ١٩٨٣).

- ــــــــــــــــ **المواقف**، الطبعة الأولى، ثلاثة مجلدات، تحقيق: الدكتور عبـد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، عام (١٤١٧-١٩٩٧).
- الباحسين، يعقوب بن عبد الوهاب، (١٩٨٨)، **أصول الفقه الحد والموضوع والغاية**، أبحاث أصولية، الطبعة الأولى مكتبة الراشد، الرياض.
- الباقلاني، أبو بكر، (ت ٤٠٣هـ)، **التقريب والإرشاد**، الطبعة الأولى، أربعة مجلدات، تحقيق الدكتور عبد الحميد أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، (١٤١٣-١٩٩٣).
- باقر الصدر، محمد، (١٩٨٠)، **دروس في علم الأصول**، الطبعة الأولى، دار الكتـاب اللبناني، بيروت.
- البخاري، عبيد ا بن مسعود صدر الشريعة،(ت ٧٤٧هـ)، **التوضيح لمتن التنقيح**، الطبعة الأولى، مجلدان، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، عـام (١٤١٦-١٩٩٦).
- البخاري، علاء الدين بن عبد العزيز بن أحمد، (ت ٧٣٠ هـ)، **كشف الأسرار عـن أصول فخر الإسلام البزدوي**، الطبعة الثانية، أربعة مجلدات، تحقيق محمد المعتصـم با البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، عام(١٤١٤-١٩٩٤).
- البدخشي، محمد بن الحسن، (ت٩٢٢هـ)، **شرح المنهاج**، مجلد واحـد، دار الكتـب العلمية، بيروت.
- البصري، أبو الحسين محمد بن علي، (ت ٤٣٦ هـ)، **المعتمد في أصـول الفقـه**، الطبعة الأولى، مجلدان، تحقيق: الشيخ خليل الويس، دار الكتب العلمية.
- البغدادي، الخطيب، (ت٤٦٣هـ)، **الكفاية في علم الرواية**، المكتبة العلمية، المدينـة المنورة.
- ــــــــــــــــ **الفقيه والمتفقه**، الطبعة الأولى، مجلدان، تحقيق: عادل العزازي، دار ابن الجوزي، الدمام، عام (١٩٩٦).
- البغدادي، عبد القاهر، **أصول الدين**، الطبعة الثالثة، مجلد واحد، دار الكتب العلميـة، بيروت، عام (١٤٠١-١٩٨١).
- البنا، محمد إبراهيم، (١٩٨٠)**، أبو الحسن بن الطراوة وأثره فـي النحـو**، الطبعـة الأولى، دار بوسلامة، تونس.
- البياضي، كمال الدين أحمد، **إشارات المرام من عبارات الإمام**، الطبعة الأولى، مجلد واحد، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصـر،(١٣٦٨-١٩٤٩).

- البيضاوي، عبد ا بن عمر بن محمد بن علي،(ت ٦٨٥هـ)، **منهاج الوصول إلى علم الأصول**، الطبعة الأولى، مجلدان، تحقيق: الدكتور عبد الكريم النملة، مكتبة الرشد، الرياض، عام (١٩٩٩).
- ________ **طوالع الأنوار إلى مطالع الأنظار**، الطبعة الأولى، مجلد واحد، المطبعة الخيرية، مصر (١٣٢٣هـ).
- التفتازاني، مسعود بن عمر بن عبد ا ، (ت٧٩٣ هـ)، **شرح العقائد النسفية**، مطبوعة ضمن مجموعة الحواشي البهية على العقائد النسفية.الطبعة الأولى، مجلدان، تحقيق مجموعة من العلماء برئاسة فرج ا زكي الكردي، مطبعة كردستان العلمية، مصر، عام(١٣٢٩ هـ).
- ________ **شرح المقاصد**، الطبعة الأولى، خمسة مجلدات، تحقيق: الدكتور عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، عام (١٤٠٩- ١٩٨٩).
- ________ **شرح التلويح على التوضيح**، الطبعة الأولى، مجلدان، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، عام (١٤١٦-١٩٩٦)
- __________ **حاشية التفتازاني على شرح المنتهى**، الطبعة الأولى، مجلد واحد، تحقيق: الدكتور شعبان محمد اسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، عام(١٤٠٣-١٩٨٣).
- التهانوي، (ت١١٨٥هـ)، **كشاف مصطلحات الفنون**، الطبعة الأولى، مجلدان، دار الكتب العلية، بيروت.
- التوحيدي، أبو حيان، **الإمتاع والمؤانسة**، الطبعة الاولى، مجلد واحد، تحقيق: أحمد الزين، المكتبة العصرية، لبنان، (١٤٢٤-٢٠٠٣)
- الجاوي، أحمد بن عبد اللطيف ، (ت ١٣٤٦)، **حاشية النفحات على شرح الورقات**، الطبعة الأولى، مجلد واحد، تحقيق: أحمد سعيد علي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، عام (١٣٥٧- ١٩٣٨).
- الجرجاني،السيد الشريف الجرجاني، (ت ٨١٦هـ)، **حاشية السيد على شرح المنتهى**، الطبعة الأولى، مجلد واحد، تحقيق: الدكتور شعبان محمد اسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، عام(١٤٠٣-١٩٨٣).
- ______ **شرح المواقف**، الطبعة الأولى، ثلاثة مجلدات، تحقيق: الدكتور عبد الرحمن عميرة، دار الجيل بيروت، عام (١٤١٧-١٩٩٧).

- ______ **حاشية السيد على تحرير القواعد المنطقيـة**، الطبعـة الأولـى، مطبعـة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الثانية، عام، (١٣٦٧-١٩٤٦).
- الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي، (ت ٣٧٠هـ)، **الفصول فـي الأصـول**، الطبعـة الأولى، مجلدان، تحقيق الدكتور: عجيل النشمي، دار الكتب العلمية، بيـروت، عـام (١٤٢٠-٢٠٠٠).
- جمال، مصطفى، (١٩٨٠)، **البحث النحـوي عنـد الأصـوليين**، الطبعـة الأولـى، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، العراق.
- الجندي، الملا أحمد، **حاشية الجندي** على شرح العقائد النسـفية، مطبوعـة ضـمن مجموعة الحواشي البهية على العقائد النسفية، تحقيق مجموعة من الأفاضل برئاسـة فرج ا زكي الكردي، مطبعة كردستان العلمية، مصر، عام(١٣٢٩ هـ).
- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد ا ، (ت ٤٨٧هـ)، **البرهان في أصول الفقه**، الطبعة الأولى، مجلد واحد، تحقيق: محمد صـلاح عويضـة، دار الكتـب العلميـة، بيروت، عام (١٤١٨-١٩٩٧).
- __________ **التلخيص في أصول الفقه**، الطبعة الأولى، مجلد واحد، تحقيق: محمد حسن اسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، عام(٢٠٠٣-١٢٢٤).
- __________ **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، الطبعـة الثالثـة، مجلد واحد، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، عام(١٤١٦-١٩٩٦).
- __________ **العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية**، الطبعة الأولـى، مجلـد واحد، تحقيق: أحمد حجازي السقا، المكتبة الأزهرية، مصر،عام (١٤١٢-١٩٩٢)
- الحجوي، محمد بن الحسن الثعالبي، (١٩٩٥)، **الفكر السامي السـامي فـي تـاريخ التشريع الإسلامي**، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت.
- حرب، أحمد حلمي، (٢٠٠١م)، **الصلة بين أصول الفقه وعلم الكلام فـي مسـألتي التحسين والتقبيح وتعليل أفعال ا تعالى**، رسالة ماجستير، غير منشورة، جامعة آل البيت، المفرق، الأردن.
- الحفناوي، يوسف، (١٩٣٣). **حاشية الحفناوي** على شرح إيساغوجي، الطبعة الأولى، مجلد واحد، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، عام.
- حلولو، أحمد بن عبد الرحمن الزليطني القروي المالكي،(ت٨٩٨هـ)، **الضياء اللامـع شرح جمع الجوامع**، الطبعة الأولى، مجلد واحد، تحقيق: عبد الكريم النملة، جامعـة الإمام محمد بن سعود، عام (١٤١٤-١٩٩٤).
- حمدي، محمد بركات، (١٩٧٨)، **لفتات ومواقف**، مكتبة الرسالة، عمان.

- الدباغ، أيمن، (١٩٩٩)، **مسالك المناسبة عند الإمام الغزالي**، رسالة ماجستير، غيـر منشورة، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن.
- الدريني، محمد فتحي، (١٩٩٧)، **المناهج الأصولية في الاجتهـاد بـالرأي**، الطبعـة الثالثة، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- الدمنهوري، أحمد، **إيضاح المبهم من معاني السلم**، الطبعة الأولى، مجلد واحد، مكتبة الاستقامة، القاهرة، عام (١٣٥٨هـ).
- __________، **حلية اللب المصون**، الطبعة الأولى، مجلد واحد، المكتبة العصرية، بيروت، عام(١٤٢٤- ٢٠٠٣).
- الدمياطي، أحمد بن محمد بن عبد الغني، (١٩٩٨)، **إتحـاف فضـلاء البشـر فـي القراءات الأربع عشر**، الطبعة الأولى دار الكتب العلمية، بيروت.
- الرازي، محمد بن عمربن الحسين فخر الدين،(ت٦٠٦هـ)، **المطالب العاليـة مـن العلم الإلهي**، الطبعة لأولى، ستة مجلدات، تحقيق: أحمد حجازي السقا، دار الكتـاب العربي، بيروت، (١٤٠٧-١٩٨٧).
- __________ **المحصول في علم أصول الفقه** الطبعة الأولى، مجلدان، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، عام(١٤٢٠-١٩٩٩).
- __________ **الأربعين في أصول الدين**، الطبعة الأولى، مجلد واحـد ، تحقيـق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، عام (١٩٨٦م).
- الرازي، قطب الدين محمود بن محمد، **تحرير القواعد المنطقية شـرح الشمسـية**، الطبعة الثانية، مجلد واحد، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، عـام، (١٣٦٧-١٩٤٨).
- الرهاوي، يحيى، (١٣١٥هـ)، **حاشية الرهاوي على شرح المنار لابن ملك**، الطبعة الأولى، مجلد واحد، المطبعة العثمانية.
- الريسوني، أحمد، (١٩٩٥)، **نظريـة المقاصـد عنـد الإمـام الشـاطبي**، الطبعـة الرابعة،المعهد العالمي للفكر الإسلامي، أمريكا.
- الزحيلي، وهبي، (١٩٨٦)، **أصول الفقه**، الطبعة الأولى، دار الفكر، دمشق.
- الزرقاني، محمد بن عبد الباقي، (ت ١١٢٢هـ)، **شرح المنظومة البيقونية**، الطبعـة الأولى، مجلد واحد، تحقيق: محمد صلاح عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، عـام (١٤٢٥- ٢٠٠٤)
- الزرقاني، محمد عبد العظيم، (١٩٨٢)، **مناهل العرفان**، دار الفكر ، بيروت.

- زهير، محمد أبو النور، (١٩٩٨)، **أصول الفقه**،الطبعـة الثانيـة، مكتبـة الكليـات الأزهرية، مصر.
- سانو، قطب مصطفى، (١٩٩٧م) **المتكلمون وأصول الفقه** قراءة في جدليـة العلاقـة بين علمي الأصول والكلام، مجلة إسلامية المعرفة، المجلد٣ عدد ٦،
- الساوي، زين الدين عمر بن سهلان، **البصائر النصيرية في علم المنطـق**، الطبعـة الأولى، مجلد واحد، تحقيق، محمد عبده، مطبعة الصاوي، القاهرة، عام(١٣١٦هـ).
- السبكي،تاج الدين عبد الوهاب بن علي، (ت ٧٧١هـ)، **الإبهاج في شرح المنهـاج**، الطبعة الأولى، ثلاث مجلدات، دار الكتب العلمية، بيروت، عام(١٤١٦-١٩٩٥).
- ـــــــــــ **جمع الجوامع**، الطبعة الأولى، مجلدان، دار الكتب العلمية، بيروت.
- السبكي، تقي الدين، (ت٦٨٥هـ)، **الإبهاج في شرح المنهاج**، الطبعة الأولى، ثـلاث مجلدات، دار الكتب العلمية، عام (١٤١٦-١٩٩٥).
- السبكي، عبد اللطيف، وآخرون،(١٩٨٢) **تاريخ التشريع الإسـلامي**، مطبعة الشـرق الإسلامي، مصر.
- السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد، (ت٤٩٠هـ)، **أصول السرخسي**، الطبعة الأولى، مجلدان، دار المعرفة، بيروت، عام (١٣٧٢هـ)
- سعيد، علي أحمد، (٢٠٠٢)، **الثابت والمتحول** بحث في الإتباع والإبداع عند العرب، دار الساقي، بيروت.
- السمرقندي، علاء الدين أبو بكر محمد بن أحمد، (ت ٥٣٩هـ)، **ميزان الأصول فـي نتائج العقول**، الطبعة الثانية، مجلد واحد، تحقيق: الدكتور محمد زكي عبد البر، مكتبة دار التراث القاهرة، (١٤١٨-١٩٩٧)
- السنوسي، **السنوسية الكبرى**، الطبعة الأولى، مجلد واحد، دار الفكر، بيروت .
- ـــــــــــ **شرح أم البراهين**، الطبعة الأولـى، مجلـد واحـد ، دار الفكـر، بيروت.
- السيوطي،جلال الدين عبد الرحمن، (ت ٩١١هـ)، **الإتقان في علوم القرآن**، الطبعـة الثانية، مجلدان، دار ابن كثير، دمشق،عام (١٩٨٧).
- ـــــــــــ **جهد القريحة في تجريد النصيحة**، الطبعة الأولى، مجلد واحد، تحقيق: الدكتور علي سامي النشار، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، عام(١٣٧٠-١٩٥١)
- الشاذلي، حسن، (١٩٨٠)، **المدخل للفقه الإسلامي** وتاريخ التشريع الإسلامي، الطبعة الأولى، دار الطباعة الحديثة، مصر.

- الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي، (ت ٧٩٠هـ)، **الموافقات في أصول الشـريعة**، الطبعة الأولى، مجلدان، تحقيق عيد ا دراز، دار الفكر، (١٤١٦-١٩٩٦).
- الشافعي، محمد بن إدريس، (ت ٢٠٤هـ)، **الأم**، الثانية، أربعة مجلدات، دار المعرفة، بيروت، عام (١٣٩٣).
- ________ الشافعي، **الرسالة**، الطبعة الأولى، مجلد واحد، دار النفائس، عمان، عام (١٤١٩-١٩٩٩).
- الشربيني، عبد الرحمن(ت ١٣٢٦هـ)، **تقريرات الشربيني** علـى جمـع الجوامـع، مطبوع مع حاشية العطار، الطبعة الأولى، مجلدان، دار الكتب العلمية، عام(١٤٢٠-١٩٩٩).
- شلبي، محمد، (١٩٨١)**، تعليل الأحكام**، الطبعة الأولى، دار النهضة، بيروت.
- الشنقيطي، عبد ا بن إبراهيم، (١٩٨٨)، **نشر البنود على مراقـي أبـي السـعود**، الطبعة الأولى، مجلدان، دار الكتب العلمية، بيروت.
- الشهرستاني، عبد الكريم،(ت٥٤٨هـ)، **نهاية الإقدام في علم الكلام**، الطبعة الأولى، مجلد واحد ، تحقيق، الفرد هيوم، مكتبة الثقافة الدينية، مصر.
- الشيرازي، أبو إسحاق،(ت ٤٨٦هـ)، **شرح اللمع**، الطبعـة الأولـى، دار الغـرب الإسلامي، بيروت،عام(١٤٠٨-١٩٨٨).
- صبري، مصطفى (١٩٨٣)، **موقف العقل والعلم والعالم من رب العـالمين وعبـادة المرسلين**، الطبعة الأولى، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- الصابوني، عبد الرحمن، (١٩٧٩)، **المدخل لدراسة التشـريع الإسـلامي**، الطبعـة الأولى، المطبعة الجديدة، دمشق.
- الصالح، صبحي، (١٩٦٥). **مباحث في علوم القرآن**، الطبعـة الرابعـة، دار العلـم للملايين، بيروت.
- الصاوي، أحمد بن محمد المالكي،(ت ١٢٤١هـ)، **شرح جوهرة التوحيـد**، الطبعـة الأولى، مجلد واحد، تحقيق: الدكتور عبد الفتاح البزم، دار ابن كثير، دمشق-بيروت، عام (١٤١٨-١٩٩٧).
- طاش كبري زادة، محمد مصطفى، **مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضـوعات العلوم**، الطبعة الأولى، ثلاث مجلدات، دار الكتب العلمية، بيـروت، عـام (١٤٢٢-٢٠٠٢).

- طباطبائي، (١٩٩٠)، **المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليونـاني**، الطبعـة الأولى، دار ابن حزم، بيروت.
- الطوفي، سليمان بن عبد القوي، (١٩٦٦م). **رسالة الطوفي في تقديم المصلحة علـى النص**. مطبعة جامعة الأزهر، القاهرة.
- عباس، نور الدين، (١٩٩٠)، **الاجتهاد الاستصلاحي**، رسالة ماجستير، غير منشورة، المعهد الوطني العالي لأصول الدين، الجزائر.
- عبد الرحمن، جلال الدين، (١٩٨٣)، **المصالح المرسلة ومكانتهـا فـي التشـريع**، الطبعة الأولى، دار الكتاب الجامعي، مصر.
- عبد الواحد، فاضل، (١٩٩٦)، **أصول الفقه**، الطبعة الأولى، دار المسيرة، عمان.
- عزمي زادة، طبعة عام (١٣١٥هـ)، **حاشية عزمي زادة على ابن ملـك**، المطبعـة العثمانية.
- العطار، حسن، **حاشية العطار على جمع الجوامع**، الطبعة الأولى، مجلدان، دار الكتب العلمية، بيروت.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد،(ت ٥٠٥هـ)، **مقاصد الفلاسفة**، الطبعة الأولـى، مجلد واحد، دار المعارف، عام (١٩٦١).
- ________ **المنخول من تعليقات الأصول**، الطبعة الاولى، مجلـد واحـد، تحقيـق: محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، عام (١٤٠٠-١٩٨٠).
- ________ **المستصفى** من علم أصول الفقه، الطبعة الأولى، مجلدان، دار الفكـر، بيروت، نسخة مصورة عن الطبعة الأميرية، تحقيق فرج ا زكي الكـردي، مصـر عام(١٣٢٥) .
- ________ **أساس القياس**، الطبعة الأولى، مجلد واحد، تحقيق: فهـد بـن محمـد السرحان، مكتبة العبيكان، الرياض، عام(١٤١٤-١٩٩٤).
- ________ **معيار العلم في المنطق**، الطبعة الأولى، مجلد واحد، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، عام (١٤١٠-١٩٩٠).
- ________ **القسطاط المستقيم**، مطبوعة في ضـمن مجموعـة رسـائل الإمـام الغزالي، الطبعة الأولى، مجلد واحد، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، دار الفكـر، بيروت عام(١٩٩٨).
- فاخوري، عادل، (١٩٨٠)، **منطق العرب من وجهة نظر المنطق لحـديث**، الطبعـة الأولى، دار الطليعة، بيروت.

- الفاسي، علال (١٩٩٣)، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، الطبعة الثانية، نشـر مكتبة الوحدة العربية، الدار البيضاء.
- فودة، سعيد عبد اللطيف، (٢٠٠٢)، **تدعيم المنطق.** الطبعة الأولـى، دار الـرازي، عمان.
- الفيروزآبادي، مجد الدين، (ت ٨١٧هـ)، **القاموس المحيط**، مجلد واحـد، تحقيـق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث، الطبعة الثانية، (١٤٢٤-٢٠٠٣.)
- القزويني، محمد بن عبد الرحمن، **تلخيص المفتاح**، المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الأولى،(١٤٢٣- ٢٠٠٣)
- قباوة، فخر الدين، **التحليل النحوي أصوله وأدلته**، مكتبة لبنـان، الطبعـة الأولـى، (٢٠٠٢)
- القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس، (ت٦٨٤هـ)، **شـرح تنقـيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول**، الطبعة الأولى، مجلد واحـد، باعتنـاء مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، بيروت، عام (١٤١٨-١٩٩٧).
- ــــــــــــــ **نفائس الأصول في شرح المحصول**، الطبعة الأولى، تحقيـق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، مكتبة نزار مصـطفى البـاز، مكـة المكرمة - الرياض، الطيعة الثانية، (١٤١٨-١٩٩٧).
- القرضاوي، يوسف، (١٩٩٨)**.السياسة الشرعية فـي ضـوء نصـوص الشـريعة ومقاصدها**، الطبعة الأولى، مكتبة وهبة، القاهرة.
- القوشجي، علاء الدين بن محمد، **عنقود الزواهر في الصرف**، الطبعة الأولى، مجلـد واحد، تحقيق: الدكتور أحمد عفيفي، دار الكتب والوثـائق القوميـة، القـاهرة عـام (١٤٢١-٢٠٠١)
- الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى، (ت١٠٩٤هـ)، **الكليـات معجـم المصـطلحات والفروق اللغوية**، الطبعة الثانية، مجلد واحـد، تحقيـق: عـدنان درويـش ومحمـد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، (١٤١٣-١٩٩٣)
- الكوثري، محمد زاهد، (١٣٧٢هـ)، **مقالات الكوثري**، الطبعـة الأولـى، مطبعـة الأنوار، القاهرة.
- **المباني لنظم المعاني**، مجهولة المؤلف، وهي في الأصل مقدمة لكتاب فـي التفسـير بهذا العنوان أخرجها "آرثر جفري" في ضمن كتاب بعنوان **مقدمتان في علوم القرآن** -هذه المقدمة ومقدمة ابن عطية-. مطبعة الخانجي، القاهرة، طبعة عام (١٩٥٤).

- المحلاوي، محمد بن عبد الرحمن عيد، (١٣٤١هـ)، **تسهيل الوصـول إلـى علـم الأصول**، الطبعة الأولى، مطبعة مصطفى البابي الحلبي.
- المحلي، جلال الدين، (ت٨٦٤هـ)، **شرح جمع الجوامع**، الطبعة الأولـى، مجلـدان، دار الكتب العلمية، بيروت.
- محمد، صبري عبد الرؤوف، (١٩٩٧)، **أثر القراءات في الفقه الإسـلامي**، الطبعـة الأولى، أضواء السلف، الرياض.
- المرزوقي، أبو يعرب، (١٩٧٨)، **مفهوم السببية عند الإمام الغزالي**، الطبعة الأولى، دار بوسلامة، تونس.
- المصري، محمد عبد الغني، (١٩٨٩)، **علم الصرف والنظام اللغوي**، الطبعة الأولى، مطبعة الرسالة، عمان.
- المقدسي، ابن قدامة عبد الله بن أحمد،(ت ٦٢٠هـ)، **روضة الناظر**، الطبعة الثانيـة، مجلد، تحقيق: عبد العزيز السعيد، جامعة الإمام محمد بن سـعود، الريـاض، عـام (١٣٩٩هـ).
- ملاجيون، حافظ شيخ أحمد الميهوي، (ت١١٣٠هـ)، **شرح نور الأنوار على المنار**، الطبعة الأولى، مجلدان، دار الكتب العلمية، بيروت، مطبوع في حاشية كشف الأسرار للنسفي، عام (١٤٠٦-١٩٨٦)
- المناوي، شمس الدين محمد السلمي الشافعي،(ت٧٤٦هـ)، **فرائد الفوائد في اختلاف القولين لمجتهد واحد**، الطبعة الأولى، مجلد واحد، تحقيق: محمد بـن الحسـن بـن اسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت،(١٤١٥-١٩٩٥).
- منلاخسرو، محمد بن قراموز، (ت٨٨٥هـ)، **مرقاة الوصول إلـى علـم الأصـول**، الطبعة الأولى، مجلد واحد، المطبعة الخيرية، مصر، عام(١٣٢٠هـ).
- النسفي، عبد الله بن أحمد أبو البركات، (ت ٧١٠هـ)، **المنار فـي أصـول الفقـه**، الطبعة الأولى، مجلدان، دار الكتب العلمية، بيروت، عام(١٤٠٦-١٩٨٦)
- __________ **كشف الأسرار عن أصول المنار**، الطبعة الأولى، مجلدان، دار الكتب العلمية، بيروت، عام (١٤٠٦-١٩٨٦)
- النشار، علي سامي، (١٩٦٦)، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المـنهج العلمي في العالم الإسلامي**، الطبعة الثالثة، دار المعارف، القاهرة.
- هلال، محمد، (١٩٧٤). **الوافي الحديث في فن التصريف**، الطبعة الأولى، مجلـدان، منشورات جامعة بنغازي، ليبيا.

- الهندي، صفي الدين محمد بن عبد الرحيم الأرموي، (ت ٧٤٦هـ)، **نهاية الوصـول في دراية الأصول**، الطبعة الثانية، عشر مجلدات، تحقيق: الدكتور: صـالح اليوسـف والدكتور سعد السريح، مكتبة نزار مصطفى الباز، الرياض، عام(١٤١٩-١٩٩٩).
- هيتو، حسن، (١٩٩٨)، **تعليقات المنخول** للإمام الغزالي، الطبعة الثالثة، دار الفكـر، دمشق.
- الوردي، علي، (١٩٧٧)، **منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته**، الطبعـة الأولى، الشركة التونسية للتوزيع، تونس.
- ولويل، كامل جميل، (١٩٩٤)، **عودة للنحو العربي الأصيل النحو والمعنـى**، الطكبعة الأولى، مطابع الشمس، عمان.

The objectives of the principles of jurisprudence and its foundations

By

Ahmad Hilmi Harb

Supervisor

Dr. Abed Al –Moaz Heriz

Abstract

To understand juriprudism– principle and acquire its context and intentions is one of the most important requirements of this science which may facilitate searching, therefore, the title of this thesis is Intentions and structures of juriprudism to explore two issues.

First: juriprudism purposes – benefits and goals of creation – eventually – Art purposes are always under target to be achieved. It is integrated and sequential pertaining its goal. Some times its purpose is out because of considering other sciences. It is in a continuous development while its topics, procedure and quality of its issues complying with its purposes are continually revised and activated.

Second: Its structures (principles) underlying its issues and the relevant structures of which it integrates with other science like Books fundamental which states it procedure but dose not cover all its topics.

We recognize originality limits by understanding its purpose and innovation controls (applicable /not applicabled) through which experiment of others can be a valuated due to standards that don't differential between formerly later and explore the principle that can be

observed on committed whatever the ways of research or researcher manners are the orinality dose not assume specific method or way to keep it open for research which should be due to the scientific controls and standards.